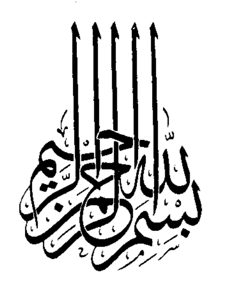
أحاديث في تاريخ البلاغة وفي بعض قضاياها

د. عبد الكريم محمد الأسعد



١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م




أحاديث
في تاريخ البلاغة
وفي بعض قضاياها

لدار العلوم للطباعة والنشر
ص. ب. ١٠٥٠ ـ هاتف ٤٧٧٧١٢١ ـ ٤٧٧١٩٥٢
الرياض ـ المملكة العربية السعودية

الطبعة الأولى
١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م

المسـرد

الموضوع	الصفحة
□ تقديم	٧
□ تمهيد	٩
□ تاريخ الدرس والتأليف في علوم البلاغة واتجاهاتها:	
١ ـ في الطور الأول	٢٧
٢ ـ في الطور الثاني	٤٨
□ السكاكي والقزويني: دراستها وتصنيفها في البلاغة	٦٩
□ مصنفات على كتب السكاكي والقزويني	٧٧
□ الدرس والتأليف في علوم البلاغة عند المتأخرين بعدهما	٩١
□ من المصنفات البلاغية عند هؤلاء المتأخرين	١٠٧
□ الدرس والتأليف في علوم البلاغة في مصر في القرن الهجري الأخير	١١٣
□ البلاغة ودراسات الإعجاز	١٢٥
□ فكرة النظم عند عبدالقاهر	١٤٥
□ الدلالة	١٧١
□ اللفظ والمعنى	١٧٩
□ الحقيقة والمجاز:	
١ ـ نبذة تاريخية	١٩٥
٢ ـ تعريف الحقيقة والمجاز	٢٠٧

الموضوع	الصفحة

٣ ـ المجاز بين الإقرار والإنكار ٢٢٢

٤ ـ أقسام الحقيقة والمجاز ٢١٢

□ المصادر والمراجع ٣١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

تقـــديم

هذه أحاديث في تاريخ البلاغة، وفي أكثر من قضية من قضاياها كقضية الدلالة، وقضية اللفظ والمعنى، وقضية الحقيقة والمجاز، وغير ذلك من القضايا الهامة في هذا العلم.

وقد عرضت في القضايا على وجه الخصوص آراء طائفة مناسبة من العلماء جمعتها من بطون الأسفار وتضاعيف الكتب، وعنيت بعرضها بأسلوب العصر ووفق مناهجه، وحرصت بقدر المستطاع على أن يكون ما صنعت إنجازاً طيباً فيه تذكير بالبلاغة ونحوها من العلوم وترغيب في العودة إلى البحث فيها والاهتمام بها.

ولم أغفل في الوقت نفسه كلّما كان ذلك ضروريّاً أو متاحاً عن إدارة أطراف من المجادلات، وإجراء كثير من المقارنات والترجيحات، وذكر جملة من التفسيرات والإيضاحات والإضافات، وردّ آراء عديد من الفرقاء محدثين وغير محدثين في مسائل النقل وقضايا الرأي ومواقف الخلاف قد يُتوهم أنها لهم إلى أصولها السابقة التي خفيت فلم يصرّحوا بها، أو أخفيت فلم يذكروا شيئاً عنها، مع الكشف عمّا في هذه الآراء وإظهار قيمتها والإيراد لها أو عليها، ونحو ذلك من الأمور التي نثرت خلال فصول الكتاب والتي أرجو أن تكون مفيدة وعلى شيء من الجدّة أو الطرافة.

لهذا كلّه فإنّي آمل أن أصيب واحدة أو أكثر ممّا ذكره حاجي خليفة من الأقسام، فإن يحدث هذا فهو حسبي، قال حاجي خليفة: «إنّ التأليف على

سبعة أقسام، لا يؤلّف عالم عاقل إلاّ فيها، وهي: إمّـا شيء لم يسبق إليه فيخترعه، أو شيء ناقص يتمّـمه، أو شيء مغلق يشرحه، أو شيء طويل يختصره دون أن يخلّ بشيء من معانيه، أو شيء متفرّق يجمعه، أو شيء مختلط يرتّبه، أو شيء أخطأ فيه مصنّفه فيصلحه».

ثم إنّ كتاباً طويلاً كهذا كتبتُ بعضَ فصوله في ظروف صحية غير مواتية، لا بدّ أنّ بعض الهنات قد اعتورته، ولو أنّـي استقبلت من أمري ما استدبرت، وكان لي تمام الصحة وكمال العافية ربّـما يلوح لي أن أعدّل فيه أو أبدّل أو أزيد أو أنقص، أو أصحّـح خطأً وقعت فيه، قال العماد الأصفهاني: «إنّـي رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلاّ قال في غده: لو غُـيّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يُستحسن، ولو قدّم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر» والله من وراء القصد.

المـؤلـف

تمهيد

عرّف القدماء البلاغة تعريفات كثيرة[1] تداولتها كتبهم وكتب من بعدهم، وقرّروا إلى جانب هذه التعريفات، أنّ البليغ لا يكون كذلك إلّا إذا ضرب في علوم القرآن والحديث والمذاهب والمنطق والفتيا واللغة والشعر والخبر والعدد والنجوم والبلاغة والعبارة وكان مع ذلك مطبوعاً فيها[2].

وقد دار لفظا البلاغة والفصاحة على الألسنة معاً، ويرى علماء العرب أنّ الفصاحة في الألفاظ والبلاغة في المعاني، ومن الناس من استعملهما بمعنى واحد في الألفاظ والمعاني والأكثرون عليه[3].

أمّا البيان، فهو أتـمّ من الفصاحة التي تعني الخلوص من الشوائب، ومن البلاغة التي تعني انتهاء الشيء إلى غايته المطلوبة «لأنّ كلّ واحد منهما من مادته وداخل في حقيقته، لذلك قلنا علم البيان وتكلمنا فيه عن الفصاحة والبلاغة وغيرهما ولم يوضع علم للفصاحة ولا علم للبلاغة[4]». وقد أطلق المتأخرون البيان على أحد فروع البلاغة فحسب، أما القدماء فقد دلّت هذه الكلمة

---

(١) انظر: النويري: نهاية الأرب. ٧:٧ ــ ٩؛ وابن حزم: التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه. ص ٢٠٤.

(٢) انظر: ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه، ص ٢٠٥؛ وسعيد الأفغاني: نظرات في اللغة. هامش (٥١).

(٣) انظر: النويري: نهاية الأرب. ٧: ٦ ــ ٧.

(٤) علي الجندي: فنّ التشبيه. ١: ١٨.

عندهم على ما دلّت عليه كلمة البلاغة حتى «إنّ فنونها جميعاً كانت تسمّى فنون البيان»[1] كذلك سمّى القدماء البلاغة بديعاً[1]، وبهذا ساد العموم استعمالاتهم، وإنّما التسمية بالمعاني والبيان والبديع حادثة عند المتأخرين[2].

وقد ورد لفظ البديع ـ أو مشتقاته ـ أوّل ما ورد في الشعر الجاهليّ وشعر المخضرمين بمعنى الجديد والمخترع، قال الأَفْوَه الأوديّ:

ولكلّ ساعٍ سُنَّةٌ مِمَّنْ مَضَى
تَنْمِي به في سعيه أو تُبْدِعُ[3]

وقال الأحوص:

فَخَرَتْ فانْتَمَتْ فقلتُ انظُريني
ليس جَهْلٌ أتيتُه ببديع[4]

وورد هذا اللفظ كذلك في القرآن بمعنى الخلق والإنشاء والبدء على غير مثال سابق، قال تعالى: ﴿بديع السماوات والأرض﴾[5]، وورد في الحديث بمعنى الجديد، قال الرسول: «تِهامة كبديع العسل حلو أوّله حلو آخره»[6]، وورد هذا اللفظ ـ أو مشتقاته ـ في نثر صدر الإسلام وشعره بالمعاني السابقة، قال عليّ: إنّ أبغضَ الخلائق إلى الله رجلان: رجل وكله الله إلى نفسه فهو جائر عن قصد السبيل، مشغوف بكلام[7] بِدْعَه إلخ.. وقال ابن أبي ربيعة:

---

(١) د/بدوي طبانة: علم البيان، ص ١٠، ١٢.
(٢) انظر: حاشية الأنبابي على رسالة الصبان البيانية، ص ٣.
(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب. ٨:٧.
(٤) انظر: ابن منظور: لسان العرب. ٨:٦.
(٥) سورة البقرة من آية ١١٧؛ وسورة الأنعام من آية ١٠١.
(٦) انظر: ابن منظور: لسان العرب. ٨:٧.
(٧) عليّ بن أبي طالب: نهج البلاغة. ١:٥١.

فـأتَـتـهـا فـأخـبـرَتـهـا بـعــذري

ثم قــالت: أتيت أمـراً بــديعــاً[1]

وفي العصر العباسي ظهر شعراء البديع الذين أفرطوا فيه كأبـي تـمّام المتوفى سنة ٢٣١هـ، أو وقفوا عند حدّ القصد كالبحتري المتوفى سنة ٢٨٤هـ وابن المعتز[2] المقتول سنة ٢٩٦هـ، وقد ردَّ ابن[3] المعتـزّ على من زعم أنّ بشار بن برد المتوفى سنة ١٦٧هـ اخترع البديع أو سبق إلى استعماله، بأنّه وقع قبله في شعر القدماء، وله ولشعراء البديع بعده صفة الإكثار منه في أشعارهم.

أمّا النقد، فقد امتزج منذ البداية بالبلاغة واستمرّ كذلك إلى أن أخذ الأمر يسير بالتدريج نحو أن تكون البلاغة مرتبطة بالإعجاز القرآني وأن يكون النقد متصلاً بالشعر والكتابة، فشرعا في الانفصال ثم آل الوضع في نهاية المطاف إلى أن استقلّت البلاغة بأبحاثها منذ القرن السابع الهجري على يد السكاكي في مفتاحه والقزويني في تلخيصه وإيضاحه.

كذلك امتزج الأدب بالنقد والبلاغة، وكان ذلك طبيعيّاً، لأنّ الأدب هو موضوع كلّ منهما على حدّ سواء.

ولقد عني النقد والبلاغة في أوّل الأمر بالحكم على النصّ الأدبـيّ من خلال نظرة جزئية خاصة في ألفاظه ومعانيه ترتكز «على وحدة البيت عند نقد الشعر، وعلى وحدة الفقرة عند نقد النثر بغضّ النظر عن وحدة الغرض الذي سيق من أجله الكلام»[4] حتى اعتدنا أن نسمعهم يقولون فيمن يندر له بيت «لو قال هذا وسكت لكان أشعر الناس»[4] ثم تطور النقد والبلاغة في النظر إلى النصوص الأدبية إلى الحدّ الذي أصبح كلٌّ منهما يعنى بالحكم على أثر قولـيّ بعد

---

(١) ديوان عمر بن أبـي ربيعة. ٢: ٢٠٥.

(٢) انظر: د/حفني شرف: الصور البديعية بين النظرية والتطبيق. القسم الأول، ص ٢ ــ ٦.

(٣) انظر: ابن المعتز: البديع. المقدمة، ص ١.

(٤) د/زكي مبارك: الموازنة بين الشعراء. ص ٩٩.

نظرة كلية عامة تتناول ألفاظ هذا الأثر ومعانيه من كل الوجوه. ولشدّة الصلة بين النقد والبلاغة كان القدماء لا يفصلون أحدهما عن الآخر، بل كانوا يسـمّون البلاغة علم نقد الشعر والنثر، أو علم صنعتي الشعر والنثر، فعل ذلك مثلاً أبو هلال في كتابه في النقد والبلاغة الذي سـمّاه الصناعتين، وقدامة في كتابيه اللذين سـمّاهما «نقد الشعر» و«نقد النثر».

بعد هذا، بدأ الاتجاه الكلامي والنزعة الفلسفية منذ عهد السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ يغلبان على البلاغة، وبدأ بسبب ذلك اضطراب العلاقة السابقة القوية بينها وبين النقد، وأخذت البلاغة تتحـوّل شيئاً فشيئاً إلى علم ذي قواعد مقررة تتصف بالثبات والاستقرار كما هو شأن القواعد في سائر العلوم، وجعلت في الوقت نفسه تبتعد رويداً رويداً عن النقد، ولو أنهّا بعد ذلك ظلّت لمدة ليست بالقصيرة تطلب لغاية نقدية هي إدراك الإعجاز القرآني. وقد تـمَّ في خاتمة المطاف الانفصال الكامل بين النقد والبلاغة، وبين البلاغة والأدب، وقامت الفروق بينها، فأصبح النقد فنّاً يعالج الأعمال الأدبية معالجة فنّية ويحلّل الظاهر والباطن فيها ويتعرض لصاحبها وللمؤثرات العامة والخاصة عليها ويحكم على قيمتها الفنية، أمّا البلاغة فقد أصبحت علمًا يريد أن يصوّر للدارسين قواعد التعبير، فلم تعن لذلك بما يعنى به النقد، وإنّـما عنيت بوصف الأسلوب وشرح ما يطوى فيه من تشبيهات ومجازات وكنايات وغيرها، وابتعدت بما تناولته من القواعد والحدود والرسوم وبما تسلّل إليها من بعض الغثاثة في شطر من المسائل ولا سيما في العصور المتأخرة عن أن تكون فنّاً كسائر الفنون.

ويظهر الفرق بين النقد والبلاغة جليّاً في انصراف النقد إلى الحديث عن التشبيه الحسن مثلاً وإلى بيان أثره في الكلام وشدّة وقعه على النفس من خلال شواهد أدبية كثيرة جيدة يحرص النقد على إيضاح صلتها بصاحبها وعصره ونحو ذلك من الأمور ليكسبَ القارىء الذوقَ النقديّ من هذه الدراسة في حين تنصرف البلاغة في الموضوع نفسه إلى الحديث عن تعريف التشبيه وعن أقسامه حديثاً وصفيّاً بعيداً عن الروح الأدبية مع الاستعانة عند الضرورة بشواهد قد

لا تكون جيدة أو قد تكون مصنوعة ومع الاقتصار على شرحها شرحاً عادياً بعيداً عن إظهار قيمتها الأدبية ومزاياها الجمالية وأغراضها الفنية.

ومع أنّ الإنسان قد يستطيع الوصول بموهبته المجردة وبفطرته الصافية إلى ما في النصوص الأدبية من تأنّق في القول ومزايا في الذوق وروعة في المعنى، فإن حاجته تبقى قائمة للنقد والبلاغةعلى حدّ سواء، لأنّ دراسة هذه النصوص دراسة فنية معتمدة على أصول النقد وقواعد البلاغة تساعده بدون شكّ بصورة أعمق وبقدر أكبر على استجلاء هذه الأمور.

ولقد عاشت اللغة العربية في القرنين الأخيرين من العصر الجاهلي حركة تطور هامة تمخضت عن اختيار لغة مشتركة التقت عندها القبائل المختلفة هي لغة قريش، وقد استعانت هذه اللغة المختارة بلغات سائر القبائل فأضافت إلى ما فيها ما رأته ملائمًا من هذه اللغات، وأدّت حركة التطور والاستعانة هذه إلى تهذيبٍ وصقلٍ وتصفيةٍ وانتقاء بلغت معها اللغة المختارة مستوى عالياً من دقّة الدلالة وإحكام التعبير ووضوح البيان وتحديد الدلالات الحقيقية والمجازية والكنائية، مع دقة في الحسّ ولطف في الملحظ واضطراد في ضوابط التصريف والاشتقاق، وكان هذا كلّه يعني بالضرورة نشأة النقد والبلاغة عند العرب في ذلك الوقت، ثم لـماّ جاء الإسلام نزل القرآن الكريم بلغة قريش فكان هذا الخطوة الحاسمة في الوحدة اللغوية.

وقد امتاز الشعر الجاهلي بالبلاغة في التركيب والخلوّ من الحشو والاعتدال في المجاز والكناية والتخفف من الزخارف اللفظية لأنّ أصحابه كانوا فيه وفي نثرهم كذلك أهل بلاغة فطرية لم تتأثر بالحضارة، أما ما نجده في كلامهم من إغراب وخشونة فإنّ مردّه هو بعد تراكيبهم عن مألوفنا فحسب.

ولقد وصل إلينا الشعر الجاهلي محكم الإيقاع مرهف الحسّ قويّ العبارة تطول القصيدة منه دون أن يعتورها خلل أو يعتريها وهن، ولم يكن ذلك إلاّ وليد تطور انتهى إلى أن يكون هذا الشعر على ما هو عليه من الاتقان، فبين الحداء الذي يُظَنُّ أنّه نواة الشعر الجاهلـيّ وبين القصيدة الجاهلية المحكمة

عصر طويل لا بدّ أن يكون النقد قد أسهم فيه بإصلاح هذا الشعر وتهذيبه حتى انتهى إلى الصحة والجودة والإحكام، وليس من المحتمل أن يكون الجاهليون قد اهتدوا فجأة إلى كلّ الأصول التي رأيناها في الشعر الجاهلي كوحدة الرويّ وحركته في القصيدة، وكافتتاحها بالنسيب والوقوف على الأطلال، ونحو ذلك من المواضعات الأخرى، ولا بدّ أنهم عرفوا ذلك كلّه بعد تجارب تطورت مرحلة بعد مرحلة حتى وصلت إلى ما نعرفه ونراه، وليس هذا في حقيقة الأمر سوى النقد بعينه.

ولقد ساعد على وجود النقد في أواخر العصر الجاهليّ كثرة أسواق العرب، وكثرة المجالس الأدبية التي يتذاكرون فيها الشعر، وكثرة تلاقي الشعراء بأفنية الملوك في الحيرة وغسّان، وقد زخر كل ذلك بالأحاديث والأحكام والمآخذ التي تمتلىء بها كتب الأدب القديمة كالأغاني للأصفهاني، والشعر والشعراء لابن قتيبة، والموشح للمرزباني، وغيرها، والتي تعدّ بحق النواة الأولى للنقد الجاهلي.

وقد تميّز هذا النقد الذي نشأ في العصر الجاهليّ بين الشعراء بأنّه كان نقداً بلاغيّاً موجّهاً إلى الألفاظ والمعاني تارة، وتارة أخرى إلى الشاعر من خلال إيثاره على غيره أو موازنته بسواه من الشعراء مع ذكر الحيثيّات وإبداء الأسباب، أما غير ذلك من البحث في مذهب الشاعر الأدبيّ أو في صلة شعره بالحياة الاجتماعية فذلك ما لم يكن يعرفه النقد الجاهليّ أو يهتمّ به ويجعله ذا شأن أو بال.

ولأنّ الناقد الجاهليّ حسّاس بالفطرة فإنّه كان يحكم على الأدب تبعاً لتأثّره به، وكان حكمه مطابقاً لهذا التأثّر ومقدّراً بمقداره، كما كانت وسيلته إلى هذا الحكم النظرة العجلى والتأمّل السريع، لذلك وصف نقده بأنّه نقد ذوق فطريّ بسيط، ووصفت أحكامه النقدية كذلك بأنّها جزئية بسيطة تعتمد على الذوق والإحساس الساذج الذي لم يتعقّد، وأنّها خالية من التفسير المفصّل والتعليل الشامل والتحليل الدقيق، لأنّها لا تعتمد على أصول عامة وقواعد مقررة للكلام الجيّد، ولا على مقاييس كلّية محدّدة للمفاضلة والترجيح.

ومن أمثلة النقد البلاغي المعروفة في الجاهلية ما جاء في أخبار النابغة الذبياني من أنّ الشعراء الناشئين كانوا يحتكمون إليه فمن نوَّه به طارت شهرته في الآفاق، وكان في أثناء ذلك يبدي بعض الملاحظات على معاني الشعراء وأساليبهم، ويقال إنّه فضّل الأعشى على حسّان بن ثابت، وفضّل الخنساء على بنات جنسها، وثار حسّان عليه، وقال له: أنا والله أشعر منك ومنها، فقال له النابغة: حيث تقول ماذا؟ قال، حيث أقول:

لنا الجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بالضُّحَى
وأسيافُنَا يقطرن من نجدة دما

ولدنا بني العنقاء وابني مُحَرِّقٍ
فأكرم بنا خالاً وأكرم بنا ابنما

فقال له النابغة: إنّك لشاعر لولا أنّك قَلَّلْت عدد جفانك وفخَرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك، وفي رواية أخرى: فقال له: إنَّك قلتَ الجفنات فقلّلت العدد، ولو قلت الجفان لكان أكثر، وقلت يلمعن في الضحى ولو قلت يبرقن بالدُّجى لكان أبلغ في المديح لأنّ الضيف بالليل أكثر طروقاً، وقلت يقطرن من نجدة دماً فدلّلت على قلة القتل، ولو قلت يجرين لكان أكثر لانصباب الدم، وفخرتَ بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك، فقام حسّان منكسراً منقطعاً[1].

أما في عصر النبي والخلفاء الراشدين فقد تمثّل النقد البلاغي أوّل ما تمثّل بالنبيّ الناقد الذي كان على أعلى مستوى من الفصاحة، حريصاً أشدّ الحرص على تخيرّ لفظه، وقد تمثّل هذا في قوله: «لا يقولنّ أحدكم خَبُثَتْ نفسي، ولكن ليقلْ: لقِسَت نفسي»[2] كراهة أن يضيف المؤمن الطاهر الخبث والفساد إلى نفسه، وتمثّل كذلك في قوله: «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى

---

(١) انظر: الأصفهاني: الأغاني. ٩: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٢) الجاحظ: الحيوان. ١: ٣٣٥.

بذمّتهم أدناهم ويردّ عليهم أقصاهم، وهم يدٌ على من سواهم» وفي قوله: «ويلٌ لِأقْمَاعِ القول، ويلٌ للمُصِرِّين» ففي هذين القولين مجاز واستعارة[١].

وقد حظي حديث النبيّ وكذلك خطبه باهتمام علماء اللغة فيما بعد، فانكبّوا عليهما بالدرس والتمحيص، وألّفوا فيهما وفي غريب[٢] ألفاظهما وفي معانيهما الكتب المتعددة، وذلك لأنهما من «الكلام الذي ألقى اللّهُ عليه المحبةَ، وغشّاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حُسْن الإفهام وقلّة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقلّة حاجة السامع إلى معاودته. . . ثم لم يسمع الناسُ بكلام قطّ أعمَّ نفعاً ولا أقصد لفظاً ولا أعدل وزناً ولا أجمل مذهباً ولا أكرمَ مطلباً ولا أحسنَ موقعاً ولا أسهل مخرجاً ولا أفصح معنى ولا أبْيَنَ في فحوى من كلامه»[٣]

ونقود النبيّ كثيرة مبثوثة في كتب الأدب، من مثل:

ـ قوله: «إنَّ من البيان لسحراً وإنّ من الشعر لحكمة»[٤].

ـ وقوله: «إنّما الشعر كلام مؤلف فما وافق الحقّ منه فهو حسن وما لم يوافق الحق منه فلا خير فيه»[٤].

ـ وقوله: «إنّما الشعر كلام، فمن الكلام خبيث وطيب»[٤].

ـ وقوله: «الشعر كلام من كلام العرب جزل تتكلّم به في بواديها وتسلّ به الضغائن من بينها»[٤].

ـ وقوله: «لا تدعُ العربُ الشعر حتى تدع الإبلُ الحنين»[٤].

وهي كما يبدو بوضوح ممّا يمكن أن يعدّ بمثابة قوانين عامة وقواعد كلّية للنقد.

---

(١) انظر: الشريف الرضي: المجازات النبوية. ص ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١.

(٢) انظر: في الكتب المؤلفة في غريب الحديث ابن النديم: الفهرست. ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣) الجاحظ: البيان والتبيين. ٢: ١٧ ـ ١٨.

(٤) انظر: ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٧، ٢٨، ٣٠.

وكان عليه السلام كثير الاهتمام بالشعر والشعراء يحرص على سماعهم والاستمتاع بما يسمع، روي عن عائشة، أنّ النبـيّ بنى لحسّان في المسجد منبراً ينشد[1] عليه الشعر، وروي عن أسماء بنت أبـي بكر أنها قالت: مرّ الزبير بن العوّام بمجلس لأصحاب النبـيّ وحسّان ينشدهم وهم غير آذنين[2] لما يسمعون من شعره، فقال: ما لي أراكم غير آذنين لما تسمعون من شعر ابن الفُرَيْعَة؟ لقد كان ينشد رسول الله فيحسن استماعه ويجزل عليه ثوابه ولا يشتغل عنه إذا أنشده[3]، وروي أنّ عمر بن الخطّاب مرّ بحسّان وهو ينشد الشعر في مسجد الرسول، فقال: أرغاء كرغاء البَكْر؟ فقال حسّان: دعني عنك يا عمر، فوالله إنّك لتعلم لقد كنت أنشد في هذا المسجد من هو خير منك فما يغير علـيّ ذلك فقال عمر صدقت[3].

وقد ظلت وفود العرب تختلف في عهد الخلفاء الراشدين إلى المدينة وتجمعهم أنديتها فيخوضون في شعراء الجاهلية وفي الشعراء المخضـرمين، وينظرون في الشعر والخطب ويجرون المفاضلات بين الشعراء والخطباء، وقد يخوض الخلفاء في بعض ما يخوضون، بل لقد قال كلّ واحد منهم الشعر[4]، فقد كانوا مثالاً للفصاحة، وكانت لهم مشاركات في النقد، روي عن أبـي بكر أنّه عرض لرجل معه ثوب فقال له: أتبيع الثوب؟ فأجاب: لا عافاك الله. فقال له أبو بكر: قل لا وعافاك الله[5].

وقد عرف عن عمر وعلـيّ أيضاً الإسهام في النقد، فقد كان عمر «من أنقد أهل زمانه للشعر وأنفذهم فيه معرفة»[6] وروي عنه أنّه قال: «الشعر علم

---

(١) انظر: ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٧، ٢٨، ٣٠.
(٢) أي غير منصتين. «انظر: الرازي: مختار الصحاح. ص ١٢».
(٣) انظر: ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٧، ٢٨، ٣٠.
(٤) انظر: ابن رشيق: العمدة. ١: ٣٢ ــ ٣٤.
(٥) انظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ١: ٢٦١.
(٦) ابن رشيق: العمدة. ١: ٣٣.

قوم لم يكن لهم علم أعلم منه»[١]. وكتب إلى أبـي موسى الأشعري: «مُرْ مَـنْ قِبَلَكَ بتعلّم الشعر فإنّه يدلّ على معالي الأخلاق وصواب الـرأي ومعرفـة الأنساب»[١]. أمّا علـيّ ففصاحته أشهر من أن تخفى، وهو القائل عن الشعر إنَّه «ميزان القول»[١]، روي أنّ أعرابياً وقف على علـيّ فقال: إنَّ لي إليك حاجة رفعتها إلى الله قبل أن أرفعها إليك، فإن أنت قضيتها حمدتُ الله تعالى وشكرتك، وإن لم تقضها حمدت الله تعالى وعذرتك، فقال له علـيّ: خُطَّ حاجتك في الأرض، فإنِّـي أرى الضرّ عليك، فكتب الأعرابـيّ على الأرض إنِّـي فقير، فقال علـيّ: يا قنبر إدفع إليه حلّتي الفلانية، فلـمّا أخذها مَثَلَ بين يديه، فقال:

كسـوتنـي حُلَّةً تـبلَى مَحـاسنُـهـا
فسوف أكسوك من حسن الثنا حللا
إنَّ الثَّنَـاءَ ليحيي ذِكْـرَ صـاحِبِـهِ
كالغَيْثِ يُحْيـى نِدَاهُ السَهْـلَ والجَبَلَا
لا تزهدِ الدَّهْرَ في عرفٍ بَدَأْتَ بِـهِ
فَكُـلُّ عَبْـدٍ سَيُجْـزَى بِـالَّـذِي فَعَـلا

فقال علـيّ: يا قنبر، أعطه خمسين ديناراً، أمّا الحلّة فلمسألتك، وأما الدنانير فلأدبك، سمعت رسول الله ﷺ يقول أنزلوا الناس منازلهم[٢].

إنَّ هذا كلّه يدلّ على ما كان للخلفاء الراشدين من علم بالشعر وبَصَر فيه، ويدلّ في الوقت نفسه على أنّ نقودهم البلاغية كانت كنقود الجاهليين جزئية فطرية واضحة تتجه إلى اللفظ والمعنى، وتعلّل لما تراه تعليلاً يسيراً محدوداً، ولكن هذا النقد لم يتح له آنذاك الانتشار الواسع والنشاط القويّ، وذلك بسبب انشغال الناس عنه وعن الأدب بالاشتغال بأحكام القرآن والسنة، وبنشر الإسلام والدعوة إليه والجهاد في سبيله.

---

(١) ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٧، ٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٩.

ولم يلبث النقد أن نشط في عصر الأمويين أيام معاوية المتوفى سنة ٦٠هـ، ولم يوقفه أو يؤثّر في حيويته انصراف الناس عنه وعن الأدب بسبب الفتنة الكبرى الطارئة، وكان معاوية نفسه على الرغم من شواغله ومسؤولياته يهتمّ بالنقد والبلاغة والأدب اهتماماً كبيراً، قال معاوية: «يجب على الرجل تأديب ولده، والشعر أعلى مراتب الأدب»[1]. وقال أيضاً: «اجعلوا الشعر أكبر همّكم وأكثر دأبكم فلقد رأيتني ليلة الهرير بصفّين وقد أتيت بفرس أغرّ محجّل بعيد البطن من الأرض وأنا أريد الهرب لشدّة البلوى فما حملني على الإقامة إلّا أبيات عمرو بن الإطنابة:

أَبَتْ لي هِمَّتي وأَبَى بلائِي — وأَخْذِي الحمد بالثَّمَنِ الربيح
وإِقْحَامِي على المَكْرُوهِ نفسي — وضربي هامَةَ البَطَلِ المشيحِ
وقولي كُلَّمَا جشَأْت وجاشت — مكانك تحمدي أو تستريحي
لأدفَعَ عن مآثر صالحات — وأحمي بَعْدُ عن عرضٍ صحيح»[2]

«ومن شعره، قوله لـمّا حضرته الوفاة:

إن تناقش يكن نقاشُكَ يا ربّ عذاباً، لا طوق لي بالعذاب
أو تجاوزْ فَأَنْتَ ربّ رءوف — عن مسيء ذنوبه كالتراب»[2]

ولكن نشاط النقد فتر بعد معاوية قليلاً، ثم لم يلبث أن تغيّر الحال كثيراً حين ظهر الشعراء الفحول جرير والفرزدق والأخطل وغيرهم، فازدهر بظهورهم الشعر، وانتعش النقد البلاغيّ وارتقى، وقوي بهذا وذاك الذوق الأدبيّ، وكثر نتيجة لجميع هذه الأمور الخوض في النقد بعد أن تعمّق فهم الناس للأدب.

ولقد أسهم أيضاً في الوصول إلى هذه النتيجة استقرار العرب في الأمصار والمدن، وزيادة تأثّرهم بالحضارات الأجنبية والثقافات الوافدة.

---

(١) ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٩، ٣٥.

(٢) ابن رشيق: العمدة. ١: ٢٩، ٣٥.

وتعدّ الحجاز أسبق البيئات في العصر الأموي إلى التطور بشعرها ونقدها، فقد أخذ النقاد في الحجاز يوازنون بين الشعر الجديد والشعر القديم، كما أخذ الشعراء يلتقون في فرص منظمة في النوادي أو المساجد، يتبادلون فيها الملاحظات النقدية على أشعارهم.

أمّا في العراق فقد ظهرت بقوّة فكرة الموازنة بين الشعراء المعاصرين، وبين هؤلاء وأسلافهم الجاهليين، ونشبت معارك نقدية كثيرة في النوادي والمساجد والأسواق، وكان سوق المربد في البصرة أهمّ مركز للنقد، ففيه التقى الشعراء كل يوم يتحاورون ويتخاصمون ويتهاجون، وفي مقدمتهم جرير والفرزدق، وكان الحاضرون يبدون ملاحظاتهم النقدية على ما يسمعون، مما حمل جريراً مثلاً على مخاصمة أكثر من أربعين شاعراً منهم بسبب ما أبدوه من الملاحظات على شعره، وهذا يصوّر مبلغ ما كان آنذاك من المنازعات الأدبية العنيفة التي دفع إليها وأجّج ضرامها تقبيح شاعر لقول آخر أو معناه، وبيان أنّ قوله لا يستقيم مع قواعد التعبير الجيّد، أو أنّ معناه لا يتصف بما ينبغي أن تتصف به المعاني الجميلة.

ومن أمثلة ذلك ما يروى أنّ جريراً سمع الشاعر عمر بن لَجَأَ التيميّ ينشد في أرجوزة له يصف إبله:

قَد وَرَدَتْ قَبْلَ إِنَى ضَحَائِها
تُفَرِّسُ الحيَّاتِ في خِرْشَائِها
جَرَّ العجوزِ الثِّنْيَ من ردائها[1]

فاعترض عليه، وقال: كان أَولى بك أن تقول: جرّ العروس لا جر

(١) إِنَى أي وقت من أَنَى يَأْنِي إذا حان وقته؛ ضَحَاء الإبل: مرعاها في الضحى؛ تفرّس: تحطم وتدقّ؛ الخِرشاء: جلد الحيّات. «انظر: ابن منظور: لسان العرب. ٦: ٢٩٤؛ والفيومي: المصباح المنير. ص ٢٨، ٣٥٨، ٤٦٧».

العجوز التي تتساقط خوراً وضعفاً، واستشاط عمر غضباً فهجاه، واحتدم بينهما الهجاء[1].

ومن أمثلة ما تعرَّض به بعضُ السامعين للشعراء وهم ينشدون من الملاحظات البيانية والنقود البلاغية ما يقال من أنَّ ذا الرّمة كان ينشد بسوق الكُناسة في الكوفة إحدى قصائده، فلـمّا انتهى منها إلى قوله:

إذا غـيّـر النـأيُ المحبّين لم يكـد
رسيسُ[2] الهوى من حبِّ ميّة يبرحُ

صاح به ابن شُبْرُمة: يا ذا الرمة، أراه قد برح، ففكّر ساعة، ثم قال:

إذا غيّــر النـأيُ المحبّين لم أَجِــدْ
رسيسَ الهوى من حبِّ ميّة يبرحُ[3]

وقد جرت على ألسنة النقاد والشعراء في العراق في العصر الأمويّ بعض المصطلحات النقدية التي اتسمت بالبساطة واليسر، واتصفت كذلك بالدقة والجودة، كمصطلحات الخاصة والعامة والحكومة والقضاء، ولكنهّا مع ذلك بقيت أدنى إلى الملاحظات السريعة التي لم تقم أيضاً على أصول نقدية محدودة المعالم راسخة الأسس وطيدة الأركان.

وأمّا في الشام وهي عاصمة الخلافة الأموية فقد كان الشعراء يفدون على الخلفاء يطلبون جوائزهم مـمّا جعل هؤلاء يفسحون لهم في مجالسهم التي كانت نوادي أدبية حافلة، وقد رأينا بعض الخلفاء يسألون من وفد عليهم من الشعراء عن أضرابهم من المعاصرين وعن السابقين، ويشتركون مع الحاضرين في توجيه النقد الدقيق وإبداء الملاحظات الطريفة، من ذلك أنّ ابن قيس الرقيّات مدح عبدالملك بن مروان، بقوله:

يـأتلق التـاجُ فـوق مَفْـرِقِـه   على جبينٍ كـأنّـهُ الـذَّهَبُ

---

(١) انظر: ابن سلّام: طبقات فحول الشعراء. ١: ٤٢٤.

(٢) رسيس الهوى: ابتداؤه. «انظر: الرازي: مختار الصحاح. ص ٢٤٢».

(٣) انظر: المرزباني: الموشح. ص ٢٨٣.

فغضب عبدالملك، وقال له: قَد قلت في مصعب بن الزبير:

إنَّما مُصْعَبٌ شهابٌ من اللَّهِ تجلّت عن وجهِهِ الظَّلماءُ

فأعطيته المدح بكشف الغُمم وجلاء الظُّلَمُ، وأعطيتني من المدح ما لا فخر فيه، وهو اعتدال التاج فوق جبيني الذي هو كالذهب في النضارة[1].

ولا شكّ أنّ هذه الملاحظة ونحوها من النقود تنمّ جميعاً عن ذوق جيّد، وهي ملاحظات بيانية ونقود بلاغية جزئية فطرية تعتمد بالدرجة الأولى على الشعور والإحساس، ولا تنبع من المقاييس النقدية العلمية، ولا من القواعد البلاغية المطردة، حتى تعليلاتها التي اقترنت بها أحياناً كانت يسيرة لا تعمّل أو تمحّل فيها، ولم تكن هذه الملاحظات والنقود لتغيب بحال عن أذهان البلاغيين والنقاد التّالين حين أصّلوا فيما بعد قوانين البلاغة ووضعوا قواعد النقد، فقد وردت في كتبهم ودارت على ألسنتهم مما يجعلها تعدّ بحقّ الأصول الأولى واللبنات الأساسية لهذه القواعد والقوانين.

أما العصر العباسيّ، فقد اتسم على امتداده بنشاط ظاهر في مسيرة الدرس النقديّ والبحث البلاغي، وفي مرحلة مبكرة منه ظهرت روح نقدية تقوم على شيء من المقاييس المحدّدة التي لم تعرف في العصر الأموي السابق، ومن هذه المقاييس امتداح أهل الصناعة النقدية للشعر الذي تكون أعاريضه موسيقية ذات نغم محسّ، وعيبهم كثرة أسماء الأماكن والقرى فيه، وتضمّنه ألفاظاً غير شعرية، ووصول قوافيه حدّاً يستهجن من الرخامة واللين، ووضع الغريب في غير مواضعه، وقد أَثْرَتْ هذه الروح الدرس النقديّ والبحث البلاغيّ آنذاك بما تضمنته أيضاً من التحليلات المتنوعة والأحكام المتفاوتة، وبما قامت عليه من تحليل معاني الشعر ونقدها والاهتمام بها فيها أكثر من الاهتمام بها في الألفاظ والتراكيب التي كانت ما تزال في ذلك الوقت جيّدة قوية وجزلة صلبة بحكم سليقة اللسان وفطرته في حين أنّ المعاني تنطلق من عقل

---

(١) انظر: أبا هلال: الصناعتين. ص ١٠٤.

قائلها وتصوّر تفكيره، وهي لهذا عرضة لأن تقع فيها المآخذ كالضعف والخروج على الذوق ونحوهما، على أنّ الألفاظ نفسها قد أصابها هي الأخرى تطور واضح فيها بعد أثناء العصر العباسيّ الطويل فأضحت مأنوسة لا غرابة فيها ومتميزة بالصفاء والوضوح اللّذين كانت تفتقر إليهما قبل ذلك ولا سيّما في العصر الجاهلي.

ولقد اشتعلت نار الجدل أيضاً صدر الدولة العباسية في وجوه إعجاز القرآن بين أئمة الأدب وأقطاب علم الكلام، واختلف أفراد الفريقين وتعدّدت نزعاتهم وتضاربت آراؤهم في هذا الموضوع، وكان أن رأى النظّام أنّ القرآن لم يكن معجزاً لفصاحته وبلاغته، إذ أنّ العرب كانوا قادرين على أن يأتوا بمثله، ولكن الله صرفهم عن ذلك تصديقاً لنبيّه وتأييداً لرسوله حتى يؤدّي رسالات ربّه، وقد انبرى للردّ على النظّام في هذا الرأي الشاذّ الجمّ الغفير من العلماء والأدباء منهم الجاحظ والباقلاني والفخر الرازي، وعقدوا لذلك فصولاً ممتعة كتبوا فيها كلاماً قويّاً بيّنوا به وجوه الإعجاز في القرآن، وأبانوا خطل رأي النظّام وفساد مذهبه.

وحين فكّر البلاغيون خلال العصر العباسيّ في وضع ضوابط مقنّنة، وفي تقعيد أصول محدّدة للبلاغة يتحاكمون إليها عند الاختلاف، وتكون قانوناً للناظرين في نثر العرب ونظمهم استلهموا الكلام الذي كتبه هؤلاء الأقطاب في الإعجاز القرآني وعدّوه بمثابة الإيذان بنشأة البحث المستقلّ في البلاغة، ومن ثمّ أصبح هذا الكلام أحد الأسس الهامة والأصول القديمة التي قامت عليها الدراسات البلاغية التالية.

وكما عمل كلامهم في الإعجاز القرآني على نشأة هذه الدراسات ساعد على ازدهارها الحصيلة الطيبة من الملاحظات البيانية والنقود البلاغية التي قيلت في الأسواق التي أقيمت للحجاج والمناظرة بين اللغويين أنصار الشعر القديم الذي يحتجّون له ويبرهنون على ما فيه من المزايا والمناقب وبين الأدباء أنصار الشعر الحديث الذين رأوا أنّهم في حلّ من كلّ قديم لا يشاكل بيئة الحضارة

الجديدة التي نشأوا في أحضانها والتي لم يعرفها العرب والتي لو عرفوها لكان لهم شأن في نثرهم وشعرهم غير شأنهم هذا.

وقد أدّت أبحاث الإعجاز بالإضافة إلى الخلاف بين الفريقين في قضية القديم والحديث المهـمّة وفي مسائل أخرى متعددة تفرّعت عنها كخلافهم في وجوه تحسين الكلام حتى يصبح فصيحاً، وخلافهم في اللفظ والمعنى وأيهما أجدر بالرعاية، إلى قيام فرق متنافسة وآراء متصارعة أخصبت القول في كل هذه القضايا والمسائل، وجعلتنا نعرف لأوّل مرة المقصود بالكلام الموشّى المنـمّق المشتمل على صنعة البديع، وباللفظ الرصين الذي يجمع بين العذوبة والجزالة، وبالمعنى الذي هو العمدة وعليه المدار.

وكما أصاب التطور في العصر العباسي الألفاظ والمعاني أصاب فيه أيضاً علماء النقد والبلاغة أنفسهم، فقد أصبح إحساسهم جليّاً بما عند الشعراء من دوافع داخلية ذاتية كما كان جليّاً بما في لفظ الشعر ومعناه من صفات وخصائص متمـيّزة، ومن ثـمّ أخذوا يكشفون عن ذلك نصّاً ويعلّلون له تعليلات أدبية وبلاغية دقيقة، فتجاوزوا بهذا البحث في بنية الشعر ومعناه إلى البحث في الشعور، وانتقلوا من نقد تقليديّ للصيغ والمدلولات إلى نقد جديد أعمق وأدقّ وأبعد غوراً، ولكنّهم لم يتركوا قديماً لحساب جديد بل جمعوا بينهما في اتساق وتناسق وحافظوا إلى جانب الجوانب الجديدة في درسهم على المألوف فيه، فأكثروا من الحديث عن خصائص الشعر الجـيّد كروعة النغم وحسن السبك وجودة المعاني مع الحديث في الوقت نفسه عن رقّة الشعور وعن الفرق بين إحساس شاعر وإحساس آخر وعن تحكيم الذوق الذي أخذ يتفاعل بقوة مع عوامل الحياة الحضرية الجديدة.

كذلك ظهرت عندهم الأحاديث المستفيضة عـماّ هو حسن من عناصر الشعر وعـماّ هو رديء، وتعرّضوا للمذاهب الفنية في النقد، وبيّنوا الفنـون الأدبية وحدّدوا ملامحها وأبانوا مرامي الشعر واتجاهاته وبواعثه وتحدثوا عن الأغراض الشعرية التي يجيد فيها شاعر ولا يجيد فيها آخر، وجمعوا بين شعراء

الغرض الواحد، وكشفوا عن الأغراض الأدبية التي عرفتها عصورهم وعن السبل المتفاوتة التي سلكها الشعراء لبلوغ هذه الأغراض في أشعارهم، وقد أنعش هذا كلّه الموازنات بين الشعراء من مذهب واحد أو من مذاهب متعددة، وأجّج النشاط في إجراء المقارنات بين قصيدتين اتحدتا في الموضوع والوزن والرويّ لشاعرين، أو بين بيتين لشاعرين أو لشاعر واحد قيلا في غرض واحد فذاع أحدهما وخمل الآخر، أو بين نوعين متميّزين من القول كالرجز والقصيد، وأسهم في تقدير منازل هؤلاء الشعراء من خلال الأغراض التي طرقوها ومن خلال تأتّيهم لهذه الأغراض، وقد ظهر كلّ ذلك جليّاً في الآثار النقدية وفي القواعد البلاغية وفي المقاييس المحدّدة للحكومة التي خلّفها النقاد والبلاغيون العباسيون. ولكن الدرس البلاغي والنقديّ في نهاية العصر العباسيّ لم يكن على هذا النحو غالباً، فقد شرع جمهرة أهله آنذاك يعتمدون في اشتغالهم به على التقعيد العلميّ بعيداً عن الروح الأدبية، حتى أضحى الأمر فيه علمًا أكثر منه فناً وفكراً أكثر منه شعوراً كما اتضح عند السكاكي ثم عند خالفيه في العصور التي تلت عصر العباسيين.

□ □ □

تاريخ الدرس والتأليف
في علوم البلاغة واتجاهاتهما

مرّ الدرس والتأليف في علوم البلاغة في طورين متمايزين يمثّل أوّلهما مرحلة المتقدمين في حين يمثّل الثاني مرحلة المتأخرين، ويوضّح هذان الطوران لنا تطوّر المراد من المعاني والبيان والبديع من خلال ما وضع فيهما عن هذه المصطلحات الثلاثة من التواليف المتتابعة.

(١)
في الطور الأول

يمكن اعتبار هذا الطور ممتداً من عصر سيبويه المتوفى سنة ١٨٠هـ إلى عصر السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ وفيه كانت كلمة البلاغة تعني الفصاحة عند الأكثرين، ولم تكن تطلق على العلوم الثلاثة: المعاني والبيان والبديع، كما حدث في العصور المتأخرة، إذ لم يطلقها أحد هذا الإطلاق قبل السكاكي، فإنّ العلماء قبله كانوا يسمّون هذه العلوم الثلاثة تارة بعلم البديع كما فعل ابن المعتزّ، وأخرى بعلوم البيان كما فعل الجاحظ، وطوراً بعلوم النقد كما فعل قدامه، وحيناً بصناعتي الشعر والنثر كما فعل أبو هلال. ولم يكن العلماء في الطور الأول يتعرّضون لمباحث علوم البلاغة إلا حين يعرضون لأسرار فصاحة الكلام، فسيبويه مثلاً ذكر في كتابه أشياء من أسرار التراكيب ووجوه فصاحتها ممّا يدخل في مباحث علوم البلاغة على النحو الذي عرفناه عن هذه المباحث فيما بعد، فقد

رأيناه مثلاً يقول: «هذا باب المسند والمسند إليه. وهما ما لا يستغني واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلّم منه بدّاً، فمن ذلك الاسم المبتدأ والمبني عليه وهو قولك عبدالله أخوك، وهذا أخوك ومثل ذلك قولك يذهب زيدٌ فلا بدّ للفعل من الاسم كما لم يكن للاسم الأول بدّ من الآخَر في الابتداء»[1].
ويقول: «هذا باب ما يكون في اللفظ من الأغراض: اعلم أنّهم مما يحذفون الكلم وإن كان أصله في الكلام غير ذلك ويحذفون ويعوّضون ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يُستعمل حتى يصير ساقطاً، فما حُذف وأصله في الكلام غير ذلك لم يك ولا أدرِ وأشباه ذلك، وأمّا استغناؤهم بالشيء عن الشيء فإنّهم يقولون يَدَع ولا يقولون وَدَعَ استغنوا عنها بتَرَكَ وأشباه ذلك كثيرة والعوضُ قولهم زنادقة وزناديق وفرازنة وفَرَازين حذفوا الياء وعوّضوا الهاء وقولهم أَسْطَاعَ يُسْطيعُ وإنّما هي أطاع يُطيع زادوا السينَ عوضاً من ذهاب حركة العين من أَفْعَلَ وقولهم اللّهم حذفوا يا وألحقوا الميم عوضاً»[2].

وفي الحقّ يعدّ كتاب سيبويه كتاباً في النحو والبلاغة أوفى على الغاية فيهما مع مزج محكم لأحكامهما وبيان واضح لما بينهما من التداخل والاعتماد، يقول القاضي صاعد الأندلسي: لا أعرف كتاباً أُلّف في علم من العلوم قديمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفنّ غير ثلاثة كتب أحدها كتاب المجسطي لبطليموس في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم، والثاني كتاب أرسطاطاليس في علم صناعة المنطق، والثالث كتاب سيبويه البصري، فإنّ كلّ واحد من هذه لم يشذّ عنه شيء من أصول فنّه ولا من فروعه إلّا ما لا خطر له[3].

وذكر أبو عبيدة مَعْمَر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠هـ في كتابه «مجاز القرآن»

---

(١) سيبويه: الكتاب. ١: ٧ ـ ٨.

(٢) سيبويه: الكتاب. ١: ٧ ـ ٨.

(٣) انظر: القاضي صاعد: طبقات الأمم. ص ٣٩ ـ ٤٠.

الأساليب التي جاءت في القرآن على الطريقة التي كانت العرب تسلكها في كلامها، وبـيـنّ ما فيها من دقّة، فرأيناه مثلاً يقول إنّ قوله تعالى: ﴿حتى توارت بالحجاب﴾[1]، تقديره الشمس من غير أن يجري ذكرها من قبل[2]، ورأيناه، أيضاً يقول في قوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾[3]، إنّ هذا ظاهره الأمر وباطنه الزجر والتوعد[4]، وفي قوله تعالى: ﴿الرحمن الرحيم﴾، إنّ الرحمن مجازه ذو الرحمة، والرحيم مجازه الراحم، وقد يقدّرون اللفظين من لفظ واحد والمعنى واحد وذلك لاتّساع الكلام عندهم، وقد فعلوا مثل ذلك فقالوا ندمان ونديم، قال بُرْج بن مُسْهر الطائي، جاهلي[5]:

ونـدمان يـزيد الكـأسَ طِيباً　　سَقيتُ وقد تَغوَّرت النجـومُ

وقال حسّان بن ثابت:

لا أخـدِشُ الـخَـدْش ولا　　يَخْشَى نديمي إذا آنتشيت يدي[6]

وفي قوله تعالى: ﴿مالك يوم الدين﴾، إنّ مالك نصب على النداء، وقد تحذف ياء النداء، مجازه: يا مالك يوم الدين، لأنّه يخاطب شاهداً، ألا تراه يقول ﴿إيَّاك نعبد﴾، فهذه حـجّة لمن نصب، ومن جرّه قال هما كلامان، ومجاز من جرّ مالك انّه حدّث عن مخاطبة غائب، ثم رجع فخاطب شاهداً، فقال: ﴿إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين آهدنا﴾، قال عنترة بن شدّاد:

شـطّت مـزار العـاشقين فـأصبحتْ
عَسِـراً عليَّ طِلاَبُـكَ آبنةَ مَخْـرَمِ[7]

---

(١) من الآية ٣٢، من سورة ص.

(٢) انظر: معمر بن المثنى: مجاز القرآن. ٢ :١٨٢.

(٣) من آية ٤٠ من سورة فصّلت.

(٤) انظر: معمر بن المثنى: مجاز القرآن. ٢ :١٩٧.

(٥) وقد عاش أيضاً في عهد بني أمية. «انظر: د/فؤاد سزكين: هامش مجاز القرآن لمعمر بن المثنى. ١ :٢١».

(٦) انظر: معمر بن المثنى: مجاز القرآن. ١ :٢١ ــ ٢٢.

(٧) انظر: معمر بن المثنى: مجاز القرآن. ١ :٢٢ ــ ٢٣.

وقد سار أبو عبيدة في كتابه على هذا النمط، وذلك في الآيات التي فيها فنّ من البلاغة. وكتب بشر بن المعتمر المتوفى سنة ٢١٠هـ الذي آنتهت إليه رئاسة المعتزلة في بغداد صحيفة رواها الجاحظ[1] تامة غير منقوصة، وهي تعدّ أقدم الآثار التي عرفها تاريخ البلاغة والبيان، وقد أوضح فيها كثيراً من القضايا التي أصبحت فيما بعد من قوانين البلاغة وأصول النقد، وأظهرنا من خلالها على جهود المعتزلة التي بذلوها في جمع أقوال العرب وغير العرب عن البلاغة وفهمها، وكذلك على جهودهم في تتبّع ملاحظات الفريقين النقدية وآستقرائها، ثم على محاولتهم النفاذ من هذه الأقوال وتلك الملاحظات إلى تبينّ قواعدهما وإلى تسجيل هذه القواعد.

وأخرج الأصمعي اللغويّ المتوفى سنة ٢١٦هـ أول كتاب في النقد في العصر العباسي وهو كتاب «معاني الشعر» وضمّنه في الوقت نفسه أطرافاً من الأبحاث في البلاغة.

وصنّف محمد بن سلام الجمحي الرواية الناقد اللغوي المتوفى سنة ٢٣١هـ كتاب «طبقات الشعراء»[2]، وقد أضاف فيه إلى الموازنات النقدية بين الشعراء الجاهليين والإسلاميين أحاديث فيها أصاب الشعر الجاهليّ من الانتحال والتزيّد وتحقيقات في رواية الشعر القديم ونظرات في الرواة والمتون، وذلك بقصد الاستيثاق، لهذا لم يرو إلّا ما أقرّه الثقات، بل لم يجعل في كتابه باباً للشعراء العباسيين مع أنّه من نقّاد العصر العباسي جرياً على مبدئه في المحافظة، وهو المبدأ الذي حمله على أن لا يعتدّ كثيراً بالشعر الحديث.

أما الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ فقد فعل ما فعله أبو عبيدة فتكلّم عن الألفاظ التي يجب التباعد عنها لما فيها من ثقل في اللفظ أو غرابة في المعنى، مع ضرب الأمثلة لذلك من كلام العرب، قال الجاحظ: «كان غلام يقعّر في

(١) انظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ١: ١٣٥.

(٢) نشر بمصر بتحقيق محمود محمد شاكر، باسم «طبقات فحول الشعراء»، سنة ١٩٧٤م.

كلامه فأتى أبا الأسود الدؤلي يلتمس بعضَ ما عنده، فقال له أبو الأسود: ما فعلَ أبوك؟ قال: أخذته الحُمَّى فطبخته طبخاً وفَنَخَتْه فنخاً وفضحته فضخاً فتركته فرخاً، فقال أبو الأسود: فما فعلت آمرأتهُ التي كانت تُهَارُّه وتشارّه وتُجارُّه وتُزَارُّه؟ قال: طلّقها فتزوّجت غيره فرضيت وحظيت وبظيت، قال أبو الأسود: قد عرفنا رضيت وحظيت فما بظيت؟ قال: حرف من الغريب لم يبلغك، قال أبو الأسود: يا بنيّ كلّ كلمة لا يعرفها عمّك فآسترها كما تستر السنور جَعْرها»[1].

والجاحظ أول أديب متكلم دوّن في البلاغة بشكل مستفيض، وعدّه العرب لذلك مؤسس البيان العربي[2]، وقد عني في كتابيه «البيان والتبيين» و«الحيوان» بفنون البيان وكذلك بضروب النقد عناية كبيرة، فجعلهما زاخرين بهما، ومع أنّه كان معتزليّاً بل رأس جماعة من المعتزلة تسمّى الجاحظية فإنّ دراساته في البلاغة والنقد لم يظهر فيها تأثّر كبير بعلم الكلام، ولم يكن الأثر الكلامي يبدو في بيانه وملاحظاته جليّاً كما كان يبدو في بيان غيره من أهل البلاغة المتكلمين، وقد خلّف في كتابيه ولا سيما في البيان والتبيين الذي يعدّ أكبر كتب البلاغة وأشهرها[3] ملاحظات نقدية متنوعة متفرقة وهي ملاحظات جزئية لا ينتظمها منهج عام أو قانون كليّ واحد، كما خلّف فيهما عموماً وفي البيان والتبيين على وجه الخصوص أبحاثاً متعددة في مسائل البيان كالفصاحة والبلاغة، وحسن البيان، والتخلص من الخصم، والأسجاع، وهي أبحاث «مبثوثة في تضاعيفه ومنتشرة في أثنائه، فهي ضالّة بين الأمثلة، لا توجد إلّا بالتأمّل الطويل والتصفّح الكثير»[3].

---

(١) فنخته: أضعفته، والفنيخ: الرخو الضعيف؛ وفضخته: دقّته؛ تهارّه: تهرّ في وجهه كما يهرّ الكلب؛ وتشارّه: تعاديه وتخاصمه؛ وتجارّه: تلحق به الجريرة؛ جعرها: أي خرءها. «انظر: الجاحظ: البيان والتبيين. ١: ٣٧٩».

(٢) انظر: تمهيد د/طه حسين لكتاب: نقد النثر لقدامة، ص ٣.

(٣) أبو هلال: الصناعتين. ص ١٠، ١١.

وألّف ابن قتيبة الأديب المتوفى سنة ٢٧٦هـ كتاب «الشعر والشعراء» وضمنه ألواناً من الأبحاث البلاغية وأطرافاً من الأحاديث النقدية مع تطبيقها على العديد من المسائل والكثير من الشواهد، وقد أثنى فيه على المحدث من الشعراء إذا جاء بالحسن وذمّ الشاعر القديم إذا جاء بالرديء، ففارق بذلك النقّاد الذين رفضوا الجديد على إطلاقه لمجرّد أنه جديد، قال ابن قتيبة: «لم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خصّ به قوماً دون قوم، بل جعل ذلك مشتركاً مقسوماً بين عباده في كل دهر»[١].

أمّا المبرد اللغويّ النحوي المتوفى سنة ٢٨٥هـ فقد نحا في كتابيه «الكامل» و«المقتضب» نحواً أضاف به إلى ما فيهما من النحو والصرف وإلى ما في الكامل خاصة من فنون الأدب وشرحها وتحليلها ونقدها والموازنة بينها مباحث ومسائل من صميم علوم البلاغة كالتشبيه والكناية والاستعارة ومواضع الإيجاز والاطناب، وغير ذلك، فتكلم مثلاً في «الكامل» عن الآيات التي ربّما غلط في مجازها النحويون، وعن الضرورات القبيحة في مثل بيت الفرزدق: «وما مثله في الناس إلّا مملّكاً»[٢]، وعمّا يعاب به بعض الخطباء المشهورين بالبلاغة حين يذهلهم الرعب من مثل قول خالد القسريّ: أطعموني ماء[٣]، وعن المجاز العقليّ في قوله تعالى: ﴿بل مكرُ الليل والنهار﴾[٤]، وعن التغليب في نحو قوله: «قَدنيَ من نَصْرِ الخُبَيْبَيْنِ قدي»[٥]، وعن مباحث

(١) ابن قتيبة: الشعر والشعراء. ١:٦٣.

(٢) وتمامه: «أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه»، وقد مدح به إبراهيمَ بن هشام بن إسماعيل بن هشام بن المغيرة، وهو خال هشام بن عبدالملك، وعنى بالمملّك هشاماً، وأبو أمّ ذلك المملّك أبو هذا الممدوح. «انظر: المبرد: الكامل. ١:٢٨».

(٣) انظر: المبرد: الكامل. ١:٣١.

(٤) من آية ٣٣ من سورة سبأ.

(٥) وتمامه: «ليس الإمام بالشحيح الملحد»، والبيت لأبي نخيلة حميد بن مالك الأرقط الشاعر الأموي من أرجوزة له يمدح بها الحجاج، وقد أراد بالخبيبين عبدالله بن الزبير وكنيته أبو خُبيب ومصعباً أخاه، وغلّبه لشهرته، ويروى الخبيبين بصيغة الجمع يريد أبا خبيب وشيعته، ومعنى قدني =

التشبيه وأقسامه، وعن الأمثال السائرة والأخبار المأثورة، وتكلَّم فيه أيضاً عن مجاز آيات من القرآن، وأراد بمجازها تقدير تأويلها كما فعل أبو عبيدة في كتابه «مجاز القرآن»، هذا بالإضافة إلى ما أبداه في المقتضب من الملاحظات البلاغية المتعددة، كملاحظاته على الاتساع الذي سمّاه المتأخرون المجاز العقلي، وللمبرد أيضاً كتاب صغير حمل اسم «البلاغة»[1] وبحث فيها وفي النقد الأدبيّ.

ووضع ثَعلب النحويّ اللغويّ المتوفى سنة ٢٩١هـ في البلاغة والنقد كتاب «قواعد الشعر»[2] وهو صغير موجز، ومع ذلك يعدّ واحداً من الأسس المهمّة والأصول الرئيسية التي آعتمد عليها آبن المعتز في كتابه «البديع» وآعتمد عليه كذلك من صنّف في هذا الفنّ بعده.

ثم جاء عبدالله بن المعتز الشاعر المقتول سنة ٢٩٦هـ فرأى أنّ الصور البديعية قد أخذت تجري على ألسنة الشعراء جرياً متزايداً وكأنّها تستشرف إلى مَنْ يجمعها ويتوّجها بعنوان يضعه لها وضعاً ثابتاً حتى تأخذ سمتها البلاغي الدقيق، وحتى تصبح ذات آعتبار فنّي محدّد، فحقّق ذلك وآختار لفظ البديع الذي وضعه الرواة والشعراء المولدون اسمًا لكتابه الذي يعدّ أوّل كتاب منهجيّ في البلاغة العربية بالمعنى العلميّ الدقيق، وأوّل كتاب ألّف في البديع تحت هذا الاسم، فقد قال في أوله: «وما جمع قبلي فنون البديع أحد ولا سبقني إلى تأليفه مؤلف وألّفته سنة ٢٧٤هـ» ولا يخدش من هذه الأولية أنّ أستاذه ثَعْلب كان قد سبقه إلى جمع أكثر ما جمع في كتاب واحد ولكن تحت اسم «قواعد الشعر».

ويعدّ كتاب «البديع» اللبنة الأولى في البناء البلاغي، فقد أطلق

= حسبي وكفاني، وقد أراد الشاعر بقوله: ليس الإمام بالشحيح الملحد التعريض بعبدالله بن الزبير لأنّه كان قد خرج على المروانيين وآدّعى الخلافة وكان مع ذلك بخيلاً لا يعطي. «انظر: المبرد: الكامل. ١: ١٤٤؛ وشرح ابن عقيل، ١: ١٠١».

(١) طبع بالقاهرة بتحقيق د/رمضان عبدالتواب، سنة ١٩٦٥م، في ٧٤ صفحة.

(٢) طبع في ليدن سنة ١٨٩٠م في ٤٢ صفحة، وطبع بمصر بتحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي في ٨٢ صفحة صغيرة.

ابن المعتزّ لفظ البديع فيه وأراد به معنى أعـمّ مما أراده المتأخرون منه يدلّ على ذلك أنّه عدّ البديع خمسة أنواع أساسية، هي: الاستعارة والتجنيس والمطابقة وردّ أعجاز الكلام على ما تقدّمها والمذهب الكلامي[1]، وهي أنواع تتقاسمها الآن علوم البلاغة الثلاثة، وقد ذكر معها ثلاثة عشر نوعاً بديعيّاً إضافياً عدّها من محـاسن الكلام، وهي: الالتفـات، والاعتراض، والـرجـوع، وحسن الخروج، وتأكيد المدح بما يشبه الذم، وتجاهل العارف، والهزل يراد به الجد، وحسن التضمين، والتعريض والكناية، والإفراط في الصفة، وحسن التشبيه، وإعنات الشاعـر نفسه في القـوافي وتكلفه من ذلـك ما ليس لـه، وحسن الابتداءات[2]، ولا يخفى أنهّا أيضاً مما يدخل في أبواب علوم البلاغة الثلاثة.

وقد آستقصى ابن المعتّز في كتابه ما في الشعر من المحاسن البديعية ولم يجاوز فيه دائرة البحث البديعي، ولم يخرج عن الحديث عن أنواع البديع وشواهد هذه الأنواع من القرآن والحديث وعيون أقوال العرب إلا حين يقتضيه المقام إيراد شيء من الملاحظات العامة التي تتجاوز الملاحظات الجزئية التي آعتاد النقاد والبلاغيون على إثارتها حول ألفاظ بعض الأبيات أو معانيها، ومـمّا مثّل له من البديع والاستعارة «من كلام المحدثين وأشعارهم قول مالك بن دينـار: القلب إذا لم يكن فيه فكـرة خرب... ومن عجيب هـذا البـاب قول الكميت:

ولمّـا رأَيْتُ الـدَّهْـرَ يقلبُ ظَهْـرَهُ
على بَطْنِهِ فِعْلَ المُمَعِّكِ في الرَّمْلِ

كمـا طعنتْ عنّا قضـاعـة طَعْنَـةً
هي الجِدُّ مَأْدُومُ النحيرةِ بِالهَزْلِ»[3]

(١) انظر: ابن المعتز: البديع. ص ٣، ٢٥، ٣٦، ٤٧، ٥٣.

(٢) انظر: ابن المعتز: البديع. ص ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٤، ٧٥.

(٣) ابن المعتز: البديع. ص ١٢، ٢٤.

والكتاب يعدّ أثراً من آثار آنتعاش حركة النقد في زَمانه ومظهراً لامتزاجه بالبلاغة ومرآة للخصومة بين أنصار القديم والحديث آنذاك، وهي الخصومة الخصبة التي خلفت الكثير من النقود البلاغية الجيدة، وهو أيضاً سجّل متميّز يظهر فيه دفاع آبن المعتز عن الشعر العربيّ القديم، وتبرئته ممّا رمي به من الخلوّ من البديع المخترع حديثاً في الشعر على أيدي الشعراء العباسيين المحدثين من أمثال بشّار وأبي نواس ومسلم بن الوليد وأبي تمام على ما زُعِمَ آنذاك، ويكفي هذا الكتاب فخراً أنّه على صغر حجمه يعدّ مصدراً مؤثراً في أهمّ كتب النقد والبلاغة التالية كنقد الشعر لقدامة والصناعتين لأبي هلال والموازَنَة للآمدي والعمدة لابن رشيق، و«تحرير التحبير» و«بديع القرآن» لابن أبي الاصبع وغيرها.

وصنّف ابن طَباطَبا الشاعر الأديب المتوفى سنة **٣٢٢هـ** كتاب «عيار الشعر» الذي تضمّن دراسة نقدية تعتمد البلاغة الأدبية أساساً رئيسياً في صنعة الشعر وفي قياس جيّده من رديئه، وهي دراسة أثرتْ البلاغة والنقد وأثّرت فيهما تأثيراً كبيراً بعيداً عن الاتجاه الفلسفيّ.

ولقد بقيت مسائل علم البديع مختلطة بمسائل علمي المعاني والبيان بعد آبن المعتز عند كبار النقاد والبلاغيين كما كانت أيامه، فقد نظر معاصره قدامة بن جعفر مثلاً المتوفى بعده سنة **٣٣٧هـ** إلى البديع كما نظر إليه آبن المعتز على أنّه أعمّ من المعاني والبيان، فأورد لذلك في كتابيه «نقد الشعر» و«نقد النثر» أنواعاً من فنونه، منها ما خصّ عند البلاغيين المتأخرين بآسم البيان كالاستعارة والتشبيه والكناية والتمثيل، ومنها ما خُصَّ عندهم بآسم المعاني كالمساواة والتتميم، أمّا بقية الأنواع فيدخلونها تحت آسم البديع وهي المحسنات.

وقد زاد قدامة في كتابيه على ما ذكره آبن المعتزّ في «بديعه» عشرين نوعاً من أنواع البديع، فأصبح ما جمعه ثمانية وثلاثين نوعاً، وقد آتفق معه في سبعة منها فكان ما زاده ثلاثة عشر نوعاً.

ومن الأبواب التي عقدها قدامة «باب من الصرف» قال فيه:

«وأمّا الصرف فإنّـهم يصرفون القول من المخاطب إلى الغائب، ومن الواحد إلى الجماعة كقوله عـزّ وجلّ: ﴿حتى إذا كنتم في الفلك وجَـرَيْنَ بهم بريـح طيبة﴾[1]، وكقول الشاعر:

وتلك التي لا وصلَ إلاّ وصالُها   ولا صَرْمَ إلاّ ما صَرَمتِ يضيرُ

وقال آخر:

يَـا لهفَ نفسي! كـان جـدّة خـالـه
وبياضُ وجهك للتراب الأعفر[2]»[3]

وقال عن الإيغال: «هو أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تاماً من غير أن يكون للقافية فيما ذكره صُنع ثم يأتي بها لحاجة الشعر فيزيد بمعناها في تجويد ما ذكره من المعنى في البيت، كما قال آمرؤ القيس:

كـأنّ عيونَ الـوحشِ حـولَ خِبَـائِنَـا
وأرحلنـا الجَـزْعُ[4] الـذي لم يثقب

فقد أتى آمرؤ القيس على التشبيه كاملاً قبل القافية وذلك أنّ عيون الوحش شبيهة به ثم لـمّا جاء بالقافية أوغل بها في الوصف ووكّده وهو قوله الذي لم يثقّب فإنّ عيون الوحش غير مثقبة وهي بالجزع الذي لم يثقب أدخل في التشبيه»[5].

وقد ظهرت في كتابـي قدامة محاولة الفكر اليوناني أن يشرّع للأدب العربـيّ من خلال تناول قدامة هذا الأدب تناولاً فلسفيّاً ونظره إليه بالمنظار

---

(١) من آية ٢٢ من سورة يونس.
(٢) الأعفـر من الظباء الأبيض ليس بالشديد البياض. «انظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط. ٢: ٩٥».
(٣) قدامة: نقد النثر. ص ٧٠.
(٤) الجزع: بكسر الجيم وفتحها، الخرز اليماني الصيني فيه سواد وبياض تشبّه به الأعين. «انظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط. ٣: ١٣».
(٥) قدامة: نقد الشعر. ص ١٠٠.

المنطقيّ، وقد أثّر كتابا الخطابة والشعر لأرسطو في هذين الكتابين تأثيراً واضحاً لما ظهر فيهما من بعض قواعد كتابي أرسطو ونظرياتهما. ولقدامة كذلك كتاب آخر في النقد والبلاغة نهج فيه النهج نفسه وهو كتاب «جواهر الألفاظ».

أما معاصر قدامة أبو الحسين إسحاق بن وهب فقد ألّف في النقد والبلاغة كتاب «البرهان في وجوه البيان» الذي قيل إنّه أصل كتاب «نقد النثر» المنسوب لقدامة، وبصرف النظر عن تحقيق هذه النسبة فإنّ البلاغة أخضعت في هذا الكتاب للمقاييس الفلسفية كما يشير إلى ذلك عنوانه، فأدخل المصنّف في أبحاثها الجدل وأقحم على هذه الأبحاث المنطق، فآصطبغت بمناهج أهل الكلام، وقد أظهر هذا بوضوح تأثير كتابي الخطابة والشعر لأرسطو في الكتاب حيث ظهرت أيضاً فيه بعض قوانينهما وأصولهما.

وألّف السيرافي الإمام في النحو والبلاغة واللغة والشعر المتوفى سنة **٣٦٨هـ** كتابه «صنعة البلاغة والشعر». وقد تجلّى فيه وفي غيره من مصنفاته في النحو واللغة وكذلك في مناظراته المشهورة مع المنطقيّ الفيلسوف متّي بن يونس القنائي نزوعه إلى الروح الأدبية ونفوره من المنطق والفلسفة.

وقد برز في هذا الوقت أصحاب الموازنات بين الشعراء كالآمدي المتوفى سنة **٣٧١هـ** صاحب الموازنة بين شعري أبي تمام والبحتري، وكالقاضي الجرجاني المتوفى سنة **٣٩٢هـ** صاحب الوساطة بين المتنبي وخصومه. وهما أديبان بلاغيان ناقدان طرق أولهما في موازنته بحوثاً من صميم البلاغة آقتضتها المفاضلة ــ وهي بحوث نقل عبد القاهر بعضاً منها في كتابه «أسرار البلاغة» ــ وأدلى فيها بآرائه النقدية وخاض في ألقاب البلاغة ونصب موازين نقدية قاس بها عمل الشاعرين وتصدّى للمقارنة بينهما بنقد علمي منهجيّ دقيق بعيد عن التعصّب مما جعل هذه الموازنة تعدّ على حدّ قول أحد الباحثين: «أوّل كتاب في نقد النصوص وتحليلها، وتعتبر المحاولة النقدية الأولى التي لا تكتفي في دراسة الشعراء بعرض لتاريخ الشاعر وحياته وبآستشهاد ببعض أبيات من شعره دون النظر في هذا الشعر ومحاولة تقويمه وتحليله وفق منهج محدّد في نقد الشعر، وتعتبر المحاولة

الأولى التي لا تكتفي في الحديث عن الشعر والشعراء بالجانب النظريّ وحده مقتصرة على عرض بعض القضايا التي تتصل بالنظرة الأدبية، أو ببعض الخصائص التي تميّز الشعر عن غيره، أو بالاهتمام بوضع تحديدات أو تعريفات للشعر أو النقد أو البلاغة أو الفصاحة أو الذوق الأدبي، أو الكلام في موضوعات تتصل بالنقد النظريّ مثل التكلف والطبع في الشعر، أو مذهب البديع والصنعة أو غير ذلك من مسائل نظرية خاض فيها النقاد العرب من قبل . . . حتى إذا جاء دور التطبيق والتحليل لم تجد عندهم النقد التحليليّ الذي يضع فيه الناقد النصّ الشعريّ أمامه فيتأمله ويحسّه ثم يدرس ما فيه من خصائص، ويكشف عمّا فيه من معانٍ أو قيم، مستعيناً بما يستعين به النقد العلمي من وسائل يلعب فيها الذوق والخبرة والثقافة والمقارنة دوراً إيجابياً ومنهجيّاً»[1].

أما الثاني، فقد كتب في النقد الأدبي والبلاغي وساطته التي حلّاها بالنقود الجيّدة وبألوان البيان وفنون البلاغة مع محاولات ناجحة لتقنين نظرياتها وإقامة مقاييسها وتحديد قوانينها وقواعدها العلمية.

وقد فعل مثل ما فعلاه أصحاب الكتب في إعجاز القرآن كالرماني المتوفى سنة ٣٨٢هـ والباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ ثم عبدالقاهر المتوفى سنة ٤٧١هـ أو سنة ٤٧٤هـ في اتجاههم للمقارنة بين أساليب القرآن وما شاكلها ممّا استعمله العرب في العصر الجاهليّ وعصر صدر الإسلام، فقد نثروا خلال ذلك المباحث البلاغية المتنوعة هنا وهناك.

وألّف المرزباني المعتزلي المتوفى سنة ٣٨٤هـ كتاب المفصّل في البيان والفصاحة، وكتاب الشعر وقد نقل عبدالقاهر منه في أوائل «دلائل الإعجاز» وله أيضاً كتاب مشهور اسمه «الموشح» وهو في مآخذ العلماء على بعض الشعراء في عدة نواحٍ من صناعة الشعر كالكسر واللحن ونحوهما، وقد انصرف

---

(١) د/محمد زكي عشماوي: قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث. ص٤٠٣ ـ ٤٠٤.

المصنّف فيه إلى النقد اللغويّ والنحويّ، لذلك لا يكاد قارىء هذا الكتاب يصادف فيه ملاحظة من الوجهة الفنية إلاَّ في حالات قليلة اقتضتها توجيهات نحوية أو دعت إليها دواعٍ لغوية.

وقد بقي البديع مختلطاً أيضاً بقسيميه عند أبـي هلال العسكري المتوفى سنة ٣٩٥هـ الذي كرّر في كتابه المشهور «الصناعتين: الكتابة والشعر» تسعة وعشرين نوعاً من الأنواع البديعية عند السابقين، وأضاف إليها سبعة أنواع جديدة اخترعها، وهي: التشـطير، والمجاورة، والاستشهـاد والاحتـجـاج، والمضاعفة، والتطريز، والتلطيف، والمشتق، وكلّـها مما تفرّق بين علوم البلاغة الثلاثة. وقد بحث أبو هلال في كتابه أيضاً العديد من المسائل البلاغية الأخرى كالفصاحة والبلاغة وغيرها، بل لقد جعله ميداناً فسيحاً لدراسة بلاغة النثر والنظم ونقدهما، وآهتـمّ فيه بالبلاغة على وجه الخصوص كعلم يفيد منه الأدباء والشعراء معرفة الجيّد الذي يقصدون إليه والقبيح الذي ينبغي عليهم أن يتحاشوه، ويفيد منه النقاد المقاييس التي يعتمدونها في الحكم على الأدباء والشعراء وفي التمييز بين آثارهم، ويفيد منه الرواة إدراك الجيّد الذي يروى والرديء الذي يجب أن يطرح، وبهذا أسهم إسهاماً كبيراً في توجيه النقد الأدبـيّ وجهة بلاغية، وفي جعله مع البلاغة متميزاً بالتعريفات والتقسيمات، مع ميزة إضافية مهـمّة هي العناية الشديدة في الوقت نفسه بالتطبيق على النصوص الأدبية المتنوعة، ودلّل في مباحثه بوضوح على أنّه كتاب قـيّم أقيم على دعامتين متوازيتين من النقد الأدبـيّ ومن البلاغة معاً فطبّق صيته لذلك الآفاق.

كذلك بقي البديع مختلطاً بالمعاني والبيان عند الأديبين الشاعرين النحويين اللغويين ابن رشيق القيرواني المتوفى سنة ٤٦٣هـ وآبن سنان الخفاجي المتوفى سنة ٤٦٦هـ فقد ألّف الأول في البلاغة والنقد رسالة قراضة الذهب، وكتاب العمدة في صناعة الشعر ونقده الذي آهتـمّ فيه بالحديث عن عيوب الشعر ومزاياه وعن مسائل من البيان والبديع وعن كثير من آراء البلاغيين الذين سبقوه ومناهجهم ومصطلحاتهم مع الكشف عـمّا أصـابها من تـطور أو تغيير عبر

العصور، ويعدّ الكتاب من أهمّ المصادر في النقد والبلاغة واللغة والأدب لما ذكرناه ولما يشهد به من شدّة عارضة مصنّفه في النقد وتبحّره في البلاغة وسعة آطلاعه على لغة العرب ومعرفته بفنون الأدب، وتعدّ فكرته عن اللفظ والمعنى من أبرز أفكاره النقدية والبلاغية في هذا المصنَّف، فقد عقد لهما باباً خاصاً ذهب فيه إلى أنّهما متلازمان لا ينفصلان، وأنّهما مترابطان ترابط الجسم بالروح فما يصيب أحدهما يصيب الآخر[1]. وضمّن الثاني كتابه «سرّ الفصاحة» الذي يعدّ من أحسن ما ألّف في بابه آراء ناضجة في النقد والبلاغة وفنون الأدب غلّب فيها الذوق الأدبيّ على الفكر المنطقيّ، وشواهد أدبية قدّمها على البراهين الفلسفية، إلى جانب تعريفات منطقية ومقولات عقلية وقوانين كلية ومقاييس فلسفية في حدود ما تدعو إليه الحاجة.

وقد آستعمل ابن رشيق وآبن سنان في كتابيهما مصطلح البديع أحياناً دالاًّ على مجرد الصنعة البديعية التي تكسب الكلام حسناً وآستعملاه في أحيان أخرى بصورة أعمّ ليضمّ ألواناً مماّ أصبح فيما بعد منسوباً إلى علم المعاني أو علم البيان.

وممّن يعدّ علمًا بارزاً بين علماء الفترة الأخيرة من الطور الأول التي آستمر فيها معنى البديع شاملاً لمسائل المعاني والبيان أيضاً عبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ أو سنة ٤٧٤هـ الذي دوّت شهرته في البلاغة، فكانت له مكانة كبيرة في تاريخها، وذلك لما آمتاز به عن سابقيه بأنّه جمع ما تفرّق قبله من علوم البلاغة، وأنّه آرتقى بالدرس البلاغي في كتابيه «أسرار البلاغة» و «دلائل الإعجاز» بما أملاه على صفحاتهما من الكثير من قواعد البلاغة مبرهناً عليها، وبما عرضه من الشواهد مقرّبة مرتبة مشروحاً ما آستبهم منها فأقام بذلك بناء علوم البلاغة على أساس متين من الأصول والقوانين التي استقرّت بشكل متكامل وفي إطار شامل محدّد على قرار من فيض الأمثلة والشواهد التي ساقها في

---

(١) انظر: ابن رشيق: العمدة. ١: ١٢٤.

منهج جميل قويّ وبيان عذب وقلم طلـيّ وأسلوب بليغ، فلم يكتف في الكتابين بتقعيد القواعد وتقنين القوانين، بل حرص مع ذلك على ضرب الأمثلة وسوق الشواهد فقرن بعمله بين تأصيل الأصول والتطبيق على الفروع حتى تتضح فنون البلاغة حق الوضوح وتتمـثّل في الأذهان خير تمـثّل.

ونحن نلحظ شيئاً من هذا المنهج من الوهلة الأولى فيما كتبه في المدخل في أوائل دلائل الإعجاز:

إنّـي أقــول مقــالاً لـست أخـفيــه
ولست أرهب خصمـاً إن بـدا فيــه
مــا من سبيـل إلى إثبــات معجـزة
في النـظم إلّا بمـا أصبحت أبـديـه
فمــا لنــظم كــلام أنـت نــاظمــه
معنى سـوى حكم إعـراب تــزجيـه

وفي هذا إشارة واضحة إلى نظريته في النظم وإلى أنّه يعني بها وضع الكلام الوضع الذي يقتضيه علم النحو.

وقد آشتمل هذان الكتابان على التحقيق العلمي بأسلوب أدبـيّ فيه قليل من المنطق استعان به لإثبات بعض قضايا البلاغة وآعتمد عليه فيما ذكره في حدوده من قيود الاحتراز على طريقة المناطقة وأصحاب المنهج الفلسفـيّ في تواليفهم.

ولقد أصبح لكتابـي عبدالقاهر من الأهمية ما جعل كلّ ما جاء بعدهما من المصنّفات معتمداً عليهما مستمداً منهما مقتبساً من مسائلهما مستلهمًا في شروحه وإضافاته روحهما غير حائد عـمّا فيهما ولا زائد شيئاً جذريّاً يعدّ إضافة أساسية على محتوياتهما إلّا بقدر مقدور وإلى حدّ محدود، وذلك بصرف النظر عـمّا آتسمت به المصنّفات التالية من خلاف في المنهج وتغـيرّ في الأسلوب عـمّا كانا عليه في أسرار عبدالقاهر ودلائله.

قال صاحب الطراز في عبدالقاهر وفي كتابيه: إنّ عبدالقاهر أوّل من أسّس قواعد هذا العلم وأوضح براهينه وأظهر فوائده ورتّب أفانينه وفتح أزهاره من أكمامها وفتق أزراره بعد آستغلاقها وآستبهامها بكتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة[١]. وقال الفخر الرازي في ذلك: «وفّق الله تعالى الإمـام عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني حتى استخرج أصول هذا العلم وقوانينه، ورتّب حججه وبراهينه، وبالغ في الكشف عن حقائقه، والفحص عن لطائفه ودقائقه، وصنّف في ذلك كتابين لقب أحدهما بدلائل الإعجاز والثاني بأسرار البلاغة، وجمع فيهما من القواعد الغريبة والدقائق العجيبة والوجوه العقلية والشواهد النقلية واللطائف الأدبية والمباحث العربية ما لا يوجد في كلام من قبله من المتقدمين ولم يصل إليها غيره أحد من العلماء الراسخين، ولكنه رحمه الله لكونه مستخرجاً لأصول هذا العلم وأقسامه، وشرائطه وأحكامه، أهمل رعاية ترتيب الأصول والأبواب، وأطنب في الكلام كلّ الإطناب»[٢].

ووصف الشيخ أحمد مصطفى المراغي دور عبدالقاهر في كتابيه، وبـيـنّ أهميتها وأثرهما فيمن بعده، وردّهما إلى أهـمّ أصولهما بقوله: «في الحقّ أنّه لم يفهم كتاب سيبويه حقّ الفهم أحدٌ مـمّن جاء بعده، ولم يتدبّره حق التدبّر، ولم يستنبط منه العلم الغزير إلاّ عبدالقاهر، فقد فرّع منه أمّـهات المسائل المبثوثة في الدلائل والأسرار وغيرهما من كتبه العظيمة الفوائد التي آعتبرها العلماء إماماً يقتدون به في وضع هذه المباحث وطريق شرحها وبيانها، وأخذوا الأمثلة والشواهد التي ذكرها في كتبه ولم يحيدوا عنها حتى قيل وبحقّ ما قيل: إنَّ من جاء بعده عيال عليه آغترفوا من بحره ونهلوا من معينه»[٣].

وقد بقيت مسائل البديع مختلطة مع مسائل المعاني والبيان إلى حد كبير في كتابـي عبدالقاهر، ولم ينفصل بعضها عن بعض عنده بصورة حاسمة، ففي

---

(١) انظر: العلوي: الطراز. ١: ٤.

(٢) الفخر الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. المقدمة ص ٤.

(٣) أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها. ص ٥٧.

كتابه الأول «أسرار البلاغة» مثلاً كان البديع متضمناً لمسائل عدّها المتأخرون بيانية كالتشبيه والاستعارة والتمثيل، أو من المعاني كالحشو، وذلك فضلاً عما هو عندهم من البديع كالتجنيس والسجع وحسن التعليل مما يعني أنّ كلمة البديع أطلقت عنده في هذا الكتاب إطلاقاً عامّاً على هذه الأنواع المختلطة. أما كتابه الثاني «دلائل الإعجاز» الذي ألّفه بعد ذلك للكشف عن دقائق إعجاز القرآن فقد اتجه فيه من أجل تحقيق هذا الغرض إلى هدم فكرة وجدت قبله واكتسبت أنصاراً في عصره، وهي فكرة اللفظ والمعنى، ثم خلص إلى أنّ روعة الكلام وإبداعه ليسا في اللفظ وحده ولا في المعنى وحده، وإنّما موطنهما النظم.

وقد حشد عبدالقاهر في هذا الكتاب الأدلة وعقد الفصول لدعم هذه النظرية وتثبيت أركانها، وجعلها مبعث الجمال وموطن الإعجاز، ولم يكتف بذلك بل عرض فيه أيضاً لما عرف قبله من البديع كالكناية والتعريض والتمثيل والاستعارة، وعرض كذلك لمباحث محلّها الآن علم المعاني كالفصل والوصل والقصر والتقديم والتأخير والحذف، ولكنه لم يسمّ ما عرضه من البديع بديعاً، كما لم يسمّ ما عرف في علم المعاني الآن بالمعاني، بل أطلق على الجميع لفظ البيان، أو علم الفصاحة والبيان. من هنا نرى أنّ الأنواع التي سمّاها في أسرار البلاغة بديعاً سمّاها في دلائل الإعجاز بياناً، فيكون معنى اللفظين عند عبدالقاهر واحداً، بل إنّ ألفاظ الفصاحة والبلاغة والمعاني والبيان والبديع تكاد كلّها تكون عند عبدالقاهر ألفاظاً متواردة على معنى واحد ولغرض واحد، يعبّر بها «عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا وتكلّموا وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلّموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم»[1].

وإن كان هناك عند عبدالقاهر ما يؤخذ أو يؤاخذ عليه في كتابيه فهو محبته الظاهرة للبديع اللفظيّ، فقد أكثر من آستعمال الجناس والسجع، وأدّى به

(١) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز. ص ٣٥.

ذلك إلى شيء من التكلف أحياناً وذلك على الرغم من أنّه عاب مثل هذه الأنواع من المحسنات اللفظية كثيراً، وأزرى بمن يكثر من آستعمالها، وجعل المثل لذلك أبا تمام[1]، ولكنه مع ذلك وقع فيما نهى عنه.

على كلّ حال، يعدّ كتابا عبدالقاهر هذان كتابين عظيمين أصبحت بحوث البلاغة فيهما ذات كيان خاصّ بعد أن كانت قبلهما مبعثرة في كتب النقد والأدب والموازنات وإعجاز القرآن، وقد ضـمّنهما مصنّفهما علمًا دقيقاً وبنى بهما صرحاً عالياً وأصبح بسببهما إماماً عظيمًا، ويمتاز عبدالقاهر فيهما بأمور، منها: فرقُهُ بين الأنواع المتشابهة بحدود تخرجها من الالتبـاس وتمـيّزها نوعاً عن نوع، وسبقهُ إلى تفصيل القول فيما سـمّاه «النظم» وسـمّاه المتأخّرون «علم المعاني» وتعمقه ودقة بحثه في الكشف عن الأسباب الحقيقية لجمال القول وقبحه، وقوة روحه الأدبية المتجلّية في أسلوبه وفي غزارة شواهده المنتقاة وفي تحليله تلك الشواهد تحليلاً يصقل الحسّ ويصفّـي الذوق ويربّـي ملكة النقد.

ولقد ذهب بعض الباحثين إلى نسبة وضع علم المعاني وتحديد مباحثه إلى عبدالقاهر في كتابه دلائل الإعجاز، ونسبة وضع علم البيان وتحديد مباحثه إليه أيضاً في كتابه أسرار البلاغة كما آتضح مـما صنعه الشيخ محمد رشيد رضا ناشر كتابـي عبدالقاهر الذي زاد من عنده تحت عنوان «دلائل الإعجاز» عبارة «في علم المعاني» وتحت عنوان «أسرار البلاغة» عبارة «في علم البيان» في حين أنّ أصول الكتابين مختلطة بين مباحث علمي المعاني والبيان كما هو واضح لمطالعهما.

ويبدو أنّ من ذهبوا هذا المذهب حذوا فيه حذو من نسبوا علم البديع وأرجعوا تحديد مباحثه إلى آبن المعتز في كتابه «البديع»، وليس هذا ولا ذاك دقيقاً، وبابهما باب التّسمّـح، فلا ابن المعتـز ولا عبدالقاهر كذلك، انتهيا إلى الفصل بين علوم البلاغة الثلاثة أو إلى الحصر والتقسيم النهائي فيها، تدلّ على ذلك وتقطع به النظرة السريعة في كتبهما الثلاثة، وهي نظرة تظهر أنّـها جميعاً

---

(١) انظر: عبدالقاهر: دلائل الإعجاز. ص ٤٠٢.

كانت تفيض بالأبحاث المختلطة والموضوعات الممتزجة التي تندرج تحت العلوم الثلاثة التي تـمّ تحديدها فيما بعد عند المتأخرين مما يعني أن البلاغة كانت عندهما علمًا واحداً تتشعّب مباحثه.

ولعل الحامل لهم على ما ذهبوا إليه من الاعتقاد بأن عبدالقاهر هو واضع نظرية المعاني ونظرية البيان وقوانينهما هو ما رأوه من حديثه المستفيض المفصّل ولا سيما في «دلائل الإعجاز» عن ردّ إعجاز القرآن إلى خصائص في نظمه وراء جمال اللفظ والمعنى تطّرد في جميع آياته، وعن تفسير نظرية النظم تفسيراً ضافياً ردّها فيه إلى المعاني الإضافية التي تُلْتَمَسُ في ترتيب الكلام حسب مضامينه ودلالاته في النفس، وما رأوه من حديث مماثل ولا سيما في «أسرار البلاغة» عن مسائل علم البيان كالتشبيه والاستعارة والكناية، ولست أدري لماذا لم يقل هؤلاء بأنّ عبدالقاهر قد وضع أيضاً نظرية للبديع ـ أو على الأقلّ أرسى دعائمه بعد أن وضع نظريته وحدّد مباحثها ابن المعتز ـ مع أنّه فصّل القول في أسرار البلاغة خاصة عن الجناس والسجع وحسن التعليل والطباق وغير ذلك من مسائل هذا العلم.

أما الزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ فإنّه يعدّ من المعالم البارزة في التصنيف البلاغي وواحداً من أهـمّ المصنّفين في هذا الطور، وقد سـار في تفسيره «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» على نهج عبدالقاهر في دلائله، فآهتـمَّ فيه ببيان الأسرار البلاغية في القرآن، وبإظهار إعجازه عن طريق بيان وفاء دلالته على المراد مع مراعاته مقتضيات الأحوال، وبكشف ما فيه من خصائص التركيب ولطائف الأساليب التي هي من مزايا التنزيل التي آختصّ بها حتى بلغ مرتبة الإعجاز، وقد أبان أثناء هذا كله كثيراً من وجوه البلاغة ومظاهر البيان التي آعتبرها الخالفون من علمائها أساساً طيباً لكلامهم عن كثير من المسائل البلاغية فيما بعد، مع الابتعاد إلى حد كبير عن المصطلحات العلمية المحدّدة التي نعرفها الآن في علوم البلاغة الثلاثة.

ومع أنّ هذا الكتاب يعدّ في الدرجة الأولى كتاب تفسير، فإنَّه يعدّ في

الوقت نفسه من مصنّفات البلاغة، لأنّه مليء بمسائلها ولا سيما مسائل علم البيان، وقد صيغت جميعاً بأسلوب متّشح بألوان من الزخرف اللفظيّ الجميل التي لا إسراف فيها، والتي أسهمت باعتدالها في إضفاء البهجة والرواء على معاني الكتاب ومبانيه على حدّ سواء.

وقد خلّف لنا الزمخشري أيضاً «أساس البلاغة» وهو معجم لغويّ يتميّز عن سائر المعاجم «بتأسيس قوانين فصل الخطاب والكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة والكناية عن التصريح»[1] على حدّ قول مصنّفه.

ومن معالم هذا الطور أسامة بن منقذ المتوفى سنة ٥٨٤هـ الذي جمع في كتابه «البديع في نقد الشعر» من ألوان البديع خمسة وتسعين نوعاً تشمل مسائل من العلوم الثلاثة عند المتأخرين.

وممّن يمكن أن يشكّلوا مرحلة آنتقال بين هذا الطور والطور الذي يليه ـ وهو الطور الذي تمايزت فيه علوم البلاغة الثلاثة وآتسم البحث فيها بالسمات المنطقية وأشرب القول فيها بالمفاهيم الفلسفية وذهبا كل مذهب من التطويل والتفريع والجدل ـ الفخر الرازي المتكلم المتوفى سنة ٦٠٦هـ الذي لخّص كتابي عبدالقاهر في مصنّفه «نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» وقد وصفه في المقدمة بقوله: «لـمّا وفقني الله لمطالعة هذين الكتابين التقطت منهما معاقد فوائدهما ومقاصد فرائدهما وراعيت الترتيب مع التهذيب والتحرير مع التقرير وضبطت أوابد الإجمالات في كلّ باب بالتقسيمات اليقينية، وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الإطناب المملّ، والاحتراز عن الاختصار المخلّ وسميته نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز» وهو كتاب انطبعت البلاغة في أبحاثه بالطابع الفلسفيّ وآمتزجت مع النقد والمنطق آمتزاجاً قويّاً، وكثرت في هذه الأبحاث التقسيمات والحدود والقوانين كثرة واضحة.

وعبداللطيف البغدادي النحويّ البلاغيّ اللغويّ الفيلسوف المتوفى سنة

---

(١) الزمخشري: أساس البلاغة. مقدمة المؤلف: ل.

٦٢٩هـ الذي شرح «نقد الشعر»، وأشهر كتبه «قوانين البلاغة» وهو كتاب نهج فيه نهج أهل المنطق في الدرس البلاغي فأكثر من تقنين البلاغة وتأصيل أصولها ووضع قواعدها ونصب مقاييسها العقلية.

والآمدي الأصوليّ المتوفى سنة ٦٣١هـ وهو من العلماء الذين خلطوا النقد والبلاغة بالفلسفة والكلام، يبدو ذلك بوضوح في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» الذي ألّفه في أصول الفقه ولكنّه تعرّض فيه مع مباحث هذا العلم إلى أبحاث متنوعة في البلاغة بأسلوب كلاميّ.

بعد هذا كلّه، يمكن أن يقال إنّ جمهرة مؤلفات هذا الطور الأول في البلاغة ـ الذي يعد طور المتقدمين ـ قد آتسمت بالبعد عن أن تكون قد أقيمت على أسس من التفكير الفلسفي، وبالنأي عن مناهج أهل المنطق في التصنيف، فكانت واضحة سمحة قريبة من مسالك أهل اللغة وأرباب الفصاحة وأصحاب البيان في منهجهم وتفكيرهم.

وقد قلّ من مؤلفات هذا الطور ما لم يكن كذلك كنهاية الإعجاز للرازي وقوانين البلاغة للبغدادي وككتابي نقد النثر ونقد الشعر لقدامة، فقد ظهر فيها المنطق قويّاً من خلال تعريفاتها خاصة، وما ورد في هذه التعريفات من قيود وآحترازات كثيرة.

كما يمكن أن يقال إنّ علوم البلاغة الثلاثة بقيت في هذا الطور ممتزجة ببعضها آمتزاجاً تاماً، وممتزجة أيضاً بغيرها من علوم اللغة الأخرى إلى حدّ كبير، لذلك لم تتضح حينذاك تماماً معالم المعاني والبيان والبديع كعلوم مستقلة منفصلة ولم تبرز أوضاع كلٍّ منها الخاصة على النحو الذي آل إليه أمرها في الطور الثاني عند المتأخرين.

(٢)
في الطور الثاني

أخذ البناء البلاغي الذي وضع آبن المعتّز في الطور السابق لبنته الأولى بكتابه «البديع» ـ الذي مزج فيه مسائل علوم البلاغة الثلاثة ـ والذي سار في آستكماله على منواله من ذكرناهم من النقاد والبلاغيين في مصّنفاتهم في ذلك الطور، يسير بعدهم نحو التخصص والتحديد مع التوسّع والتفصيل حتى آل في النهاية في مطلع الطور الثاني ـ الذي يعدّ أطول من سابقه ـ على يد السكاكي المتوفى في أواخر العصر العباسي سنة ٦٢٦هـ إلى علوم البلاغة الثلاثة المستقلة المعروفة عند المتأخرين.

وعندما آستقلّ كلّ واحد من هذه العلوم الثلاثة، أخذت تتفاوت في الأهمية وتختلف قيمتها عند الدارسين، فغدا أمر البديع عند المتأخرين في ذيل سلسلة علوم البلاغة مكملاً لها يليها لا يتقدّمها ولا يوازيها من حيث الأهمية، ولعلّ هذا هو أحد الأسباب التي حملت أصحاب البديعيات وشرّاحها على محاولة ردّ الاعتبار للبديع، فبدأوا في ذلك منذ منتصف القرن السابع الهجري تقريباً قاصدين من وراء محاولتهم ـ من بين ما قصدوا ـ إلى أن يجعلوا مباحث البديع في مستوى أهمية مباحث علمي المعاني والبيان وليس بعدهما، بل زاد أكثر الأوائل منهم[1] بأن أطغاه على المعاني والبيان حتى آنضويا تحت لوائه، وعاد

---

(١) درج أصحاب البديعيات القدامى أجمعون منذ صفيّ الدين الحليّ على خلط مسائل البيان والبديع تحت عنوان البديع، كذلك درجوا جميعاً على عدم الفصل بين البديع اللفظي والمعنوي مخالفين السكاكي والقزويني في الأمرين معاً، ولم يخرج عن هذا الاجماع سوى ابن جابر الأندلسي «انظر: د/أحمد إبراهيم موسى، الصّبغ البديعي ٣٨٣».

البديع في نظر هؤلاء مرادفاً للبلاغة وكأنّما كان هذا ردّ فعل في نفوسهم لما أصاب البديع على يد السكاكي ومدرسته من تهوين، يقول ابن حِجّة الحموي وهو من أصحاب البديعيات[1] عن الاستعارة البيانية «ليس في أنواع البديع أعجب منها إذا وقعت في مواقعها»[2].

وقد كثر شعراء البديعيات[3] في عصور المماليك التي آستغرقت نحو ثلاثة قرون من سنة ٦٤٨هـ إلى سنة ٩٢٣هـ، وكان من أوائلهم وأشهرهم الأديب المصرّي عليّ بن عثمان بن عليّ بن سليمان أمين الدين السليماني الإربلي[4]

---

(١) البديعيات مصطلح يطلق على القصائد المنظومة في مدح الرسول أو أصحابه التي تتضمّن أبياتها في الوقت نفسه أنواعاً من البديع مصّرحاً بها أو غير مصرّح «انظر: د/حفني شرف: الصور البديعية بين النظرية والتطبيق. القسم الأول ٢٥» ويقول الدكتور أحمد إبراهيم موسى: لعلّ من غريب ما ننبّه عليه أنّ إحدى البديعيات كانت في البديع الهندي لا العربي ومن هنا يستبين مبلغ التساهل وعدم التحقيق الذي نراه في كتب المؤلفين إذ يقولون: البديعيات قصائد من بحر البسيط على روّي الميم وكلّها في مدح النبّي وأصحابه، فالبديعيات لم تخضع لغرض واحد ووزن واحد وروّي واحد «انظر: د/أحمد إبراهيم موسى، الصّبغ البديعي ٣٨٠» ويقول محمود رزق سليم: القصيدة البديعية منظومة يتوخى فيها الناظم أن يضمّن كل بيت من أبياتها لوناً من ألوان البديع أو أكثر وهذه هي السّمة الأولى الأصيلة في كلّ بديعية، ثم آنتقل ناظمو البديعيات بها إلى رعاية قيود أخرى فمنهم من نظمها في مدح الرسول وعلى رويّ الميم المكسورة ومن وزن البسيط على نمط من بردة البوصيري المشهورة متأثرين بها ومنهم من آلتزم التورية في كل بيت بآسم النوع البديعي الذي يتضمنّه ومنهم من نظمها في غير مدح الرسول وعلى روّي غير روّي الميم المكسورة كما أنّ منهم من لم يلتزم تسمية الأنواع البديعية «انظر: محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك ٦: ١٥٧ ــ ١٥٨».

(٢) ابن حجة الحموي: خزانة الأدب، ٤٨.

(٣) كانت الصنعة البديعية هي الحافز الأول على هذه البديعيات، أمّا المدح النبوّي فقد دعت إليه معارضة بردة البوصيري المتوفى سنة ٦٩٦هـ في غرضها، لذلك تراه مدحاً صناعيّاً لا روح فيه يبدأ بأول لون من ألوان البديع وينتهي بآنتهاء آخرها، ولا تعدّ البردة التي مطلعها:

أمن تذكّر جيران بذي سلم ... مزجت دمعاً جرى من مقلة بدم

من البديعيات وإن كان الصفيّ الحليّ قد آهتدى بنهجها في نظم بديعيته لأنّ المقصود بها كان المدائح النبوية وليس جعل كل بيت شاهداً على نوع من أنواع البديع كما هو الحال في بديعية الحليّ «انظر: د/أحمد إبراهيم موسى: الصبغ البديعي ٣٨٣».

(٤) أصله من إربل وإليها نسب «انظر: الزركلي: الأعلام ٥: ١٢٥».

المتوفى سنة ٦٧٠هـ وله بديعية تقع في ستة وثلاثين بيتاً اشتمل كلّ بيت منها على مثال لنوع من أنواع البديع كتب إلى جانب البيت، وقد بدأها بالغزل ثم خلص منه إلى مدح شخص غالب الظنّ أن يكون آسمه عليّاً، وقد نظم بديعيته على البحر الخفيف وعلى رويّ اللام المكسورة وفي غير المديح النبويّ، ومن أبياتها وفيه طباق قوله:

رقّ يــا قاسي الــفــؤاد لأجــفــا
ن قصــار أســرى ليــال طــوال[1]

وعبدالعزيز بن سرايا صفيّ الدين الحليّ المتوفى سنة ٧٥٠هـ، وله[2] «الكافية البديعية في المدائح النبوية» أو «الكفاية البديعية في المدائح النبوية» التي حاكى فيها بردة البوصيري[3]، ولم يلتزم فيها بتسمية النوع البديعي، ومطلعها:

إن جئت سَلعاً فَسَلْ عن جيرة العلم
وآقر السّلام على عُـرْب بذي سلم

وقد بلغت هذه البديعية مائة وخمسة وأربعين بيتاً وتضمنت مائة وواحداً

---

(١) انظر: د/أحمد إبراهيم موسى: الصّبغ البديعي ٣٧٧، ٣٧٩.

(٢) وعلى هذه الكافية البديعية شرح موجز لصفي الدين نفسه بعنوان «النتائج الإلهية في شرح الكافية البديعية» طبع سنة ١٣١٦هـ بالمطبعة العلمية بمصر في ٧٣ صفحة متوسطة، وهو شرح مهمّ قام فيه صاحبه بشرح القصيدة الكافية شرحاً أدبّياً وتطبيقياً مستعيناً بآراء العلماء السابقين ومؤلفاتهم، وترجع أهمية هذا الشرح إلى شموله علم البلاغة، وإلى عرضه مسائلها في إيجاز ليسهل على القارىء الرجوع لها دون الحاجة إلى الكتب المطولة، كما يفيد في الناحية التطبيقية بتطبيقه قواعد البلاغة على النصوص الأدبية، وقد شرح بديعية الحليّ أيضاً الشيخ عبدالغني الرافعي الطرابلسي شرحاً سمّاه «الجوهر السني في شرح بديعية الصفي» «انظر: د/أحمد إبراهيم موسى: الصبغ البديعي ٣٨٣».

(٣) للبوصيري قصيدة أخرى في مدح الرسول وهي همزية تسمّى «أمّ القرى في مدح سيّد الورى» ومطلعها:

كـيـف تـرقـى رقيّـك الأنـبـيـاء   يـا سـماء مـا طـاولـتـهـا سـماء

وخمسين نوعاً من أنواع البديع، وكان كلّ بيت مثالاً شاهداً لنوع منها أو نوعين أو ثلاثة.

وابن نباتة معاصر صفي الدين الحلّي، وله بديعية مطلعها:

صحا القلب لولا نسمة تتخطّر
ولمعة برق بالغضا تتسعّر

ومحمد بن أحمد بن علي بن جابر الأندلسي أبو عبدالله الهواري المالكي الأعمى المتوفى سنة ٧٨٠هـ، وله بديعية في المديح النبوي اشتهرت ببديعية العميان حاكي فيها قصيدتي البوصيري والحليّ وتسّمى «الحلّة السيرا في مدح خير الورى»[1] وقد ضمّن كل بيت فيها نوعاً بديعياً دون أن يسّميه وهي تحتوي على مائة وسبعة وعشرين بيتاً ومطلعها:

بطيبة آنزل ويمّم سيّد الأمم
وآنثر له المدحَ وآنشر أطيب الكلم

وعلّي بن الحسين بن علّي عزالدين الموصلي المتوفى سنة ٧٨٩هـ، وله بديعية[2] عدد أبياتها مائة وخمسة وأربعون بيتاً ومطلعها[3]:

---

(١) شرحها صاحبه أبو جعفر أحمد بن يوسف الغرناطي الأندلسي المتوفى سنة ٧٧٩هـ شرحاً سمّاه «طراز الحلة وشفاء الغلّة» «انظر: العسقلاني: الدرر الكامنة ٣: ٤٢٩، ومحمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك ٦: ١٦٠» وكان شرّاح البديعيات غالباً لا يتحدثون في شروحهم عن سيرة النبيّ وإنّما يتحدثون عن الأنواع البديعية التي تتضمنها الأبيات مقدمة بتعريفها مزودة بشواهدها، ولهذا كانت تلك الشروح كتباً في البلاغة والبديع ولم يتعرض فيها للحديث عن السيرة النبوية إلّا أبو جعفر الأندلسي في شرح بديعية العميان «انظر: محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك ٦: ١٥٨ ــ ١٥٩» وهناك شرح مختصر جدًّا لابن جابر نفسه على بديعيته، وشرح آخر منتقى من شرح أبي جعفر «انظر: د/أحمد إبراهيم موسى: الصبغ البديعي ٣٨٨».

(٢) وقد شرحها بنفسه شرحاً بينّ فيه مقصده مع الاختصار وقد سمّاه «التوصّل بالبديع إلى التوسّل بالشفيع» «انظر: د/أحمد إبراهيم موسى: الصبغ البديعي ٣٨٩».

(٣) ذهب محمود رزق سليم إلى أنّ عزّ الدين الموصلي نظم بديعيّته معارضة لبديعية صفي الدين الحلي وأنّه سمّاها «الفتح الآلي في مطارحة الحلي» وأنّ عدد أبياتها مائة وخمسة وأربعون بيتاً وأنّه وضع لها شرحاً سمّاه «التوصل بالبديع إلى التوسّل بالشفيع» «انظر: محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك ٦: ١٦٠».

بـراعـة تستهـلّ الـدمـع في العلم

عـبـارة عن نـداء الـمفـرد الـعلم

وهي أيضاً على غرار بردة البوصيري وزناً ورويّاً وموضوعاً، وقد آلتزم فيها تسمية النوع البديعي مورياً بكلمة عنه في البيت الذي يتضمنه.

والأديب المصري أحمد بن محمد بن علي بن العطار شهاب الدين أبو العباس الدُّنَيْسَري المتوفى سنة ٧٩٤هـ وقد نظم في معارضة بديعية صفي الدين الحليّ بديعية في مائة وخمسة وأربعين بيتاً سمّاها «الفتح الإليّ في مطارحة الحليّ»[١].

وأبو المحاسن تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبدالله ابن حجّة الحموي المتوفى سنة ٨٣٧هـ وقد نظم بديعيته[٢] التي سمّاها «تقديم أبي بكر» في معارضة بديعية الموصلي وجعلها في مدح الرسول على منوال البردة، وآلتزم فيها تسمية النوع البديعي في البيت الذي يتضمنه، وعدد أبياتها مائة وآثنان وأربعون بيتاً مشتملة على مثلها من أنواع البديع، ومطلعها:

لي في آبتدا مدحكم يا عُرْبَ ذي سَلَم

بـراعـة تستهـلّ الـدمـع في العلم

(١) انظر: البغدادي: هدية العارفين ١:١١٦.

(٢) وضع ابن حجة لبديعيته شرحاً سمّاه «خزانة الأدب وغاية الأرب» وهو أوسع شروح البديعيات على الإطلاق وأحفلها بالنقد والبلاغة لم يعرض فيه لشيء من السيرة وإنما عني بالبديع وحده. «انظر: د/شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص٣٦٣؛ و د/أحمد إبراهيم موسى: الصبغ البديعي، ص٣٩٢»؛ وشرح بديعية ابن حجة أيضاً ابن العماد الحنبلي صاحب شذرات الذهب المتوفى سنة ١٠٩٨هـ، وشرحها كذلك الشيخ عبدالغني النابلسي المتوفى سنة ١٢٤٣هـ، وشرحها شرحاً مختصراً حفني بك ناصف المتوفى سنة ١٩١٩م وسمّى شرحه «القطار السريع لعلم البديع» وألّف أبو بكر عبدالرحمن بن شهاب الدين العلوي الحسيني الحضرمي كتاباً سمّاه «إقامة الحجة على التقيّ ابن حجة» وألّف شمس الدين محمد بن الحسن بن علي النواجي أيضاً كتاباً سمّاه «الحجة في سرقات ابن حجة».

ومن أصحاب البديعيات في العصر المملوكي أيضاً:

- وجيه الدين عبدالرحمن بن محمد اليمني المتوفى سنة ٨٠٠هـ، وقد شرح بديعيته شرحاً وافياً.

- شرف الدين عيسى بن حجاج بن عيسى بن شداد السعدي القاهري الملقب بعويس العالية المتوفى سنة ٨٠٧هـ.

- زين الدين شعبان بن محمد بن داود الآثاري القرشي اليمني المتوفى بمصر سنة ٨٢٨هـ، وله بديعية سمّاها «عين البديع في مدح الشفيع» أو «العقد البديع في مدح الشفيع» وأوّلها «دع عنك سلعاً وسل عن ساكن الحرم»، ولم يلتزم فيها التورية بآسم النوع البديعي.

- شرف الدين إسماعيل بن المقرىء اليمني المتوفى سنة ٨٣٧هـ، وآسم بديعيته[١] «الجواهر اللامعة في تخميس الفرائد الجامعة للمعاني الرائعة» وأوّلها:

شارفتَ ذَرْعاً فذر عن مائها الشَّبِم
وجزت نملاً فنم لا خوف في الحرم

وقد جمع فيها مائة وخمسين صورة بديعية.

- إبراهيم بن علي بن حسن بن محمد بن صالح الكفْعَمي[٢] المتوفى سنة ٩٠٥هـ، وله بديعية مطلعها:

إن جئت سلمى فسل من في خيامهم
ومن سكن منسكا عن دميتي ودمي

---

(١) نظمها على نمط بديعية الموصلي وشرحها شرحاً حسناً وقد آلتزم في بديعيته في كل بيت توريتين إحداهما تورية بآسم النوع البديعي، وقد سمّى شرحه لبديعيته «الفريدة الجامعة للمعاني الرائعة».

(٢) نسبة إلى كفرعيا بجبل عامل بلبنان، كما تقول في النسبة إلى بني عبدالدار عبدرّي. «انظر: الزركلي: الأعلام ١: ٤٧».

ولم يتقيد فيها بالتورية بآسم النوع البديعي، وقد شرحها شرحاً سمّاه «نور حدقة البديع ونور حديقة الربيع».

ـ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ، وآسم بديعيته[١] «نظم البديع في مدح خير شفيع» وقد عارض بها بديعية ابن حِجّة، وهي مائة وأربعون بيتاً مشتملة على مثلها من الأنواع البديعية، ومطلعها:

من العقيق ومن تــذكــار ذي سَلَم
بـراعـة تستهــلّ الـدمــع في العلم

ـ عائشة الباعونية[٢] المتوفاة سنة ٩٢٢هـ، ولها بديعية تسّمى «الفتح المبين في مدح الأمين» في مائة وثلاثين بيتاً لم تتقيّد فيها بتسمية النوع البديعيّ، وأوّلها:

في حُسْن مـطلع أقمـار بـذي سَلَم
أصبحت في زمـرة العشّـاق كـالعَلَم

وقد شرحت بديعيتها شرحين أحدهما مختصر والآخر توسّعت فيه.

ـ علي بن دقماق الحسيني المتوفى سنة ٩٤٠هـ، وله بديعية حسنة.

أما في العصر العثماني فقد عرف الكثير من شعراء البديعيات مثل:

ـ عبدالرحمن بن أحمد بن علي الُحميدي المصري المتوفى سنة ١٠٠٥هـ، وله بديعية حذا فيها حذو الصفّي الحليّ وسمّاها «تمليح البديع بمدح الشفيع» ولم يلتزم فيها التورية بآسم النوع البديعي، وقد وصل فيها بأنواع البديع إلى مائة وثمانية وستين نوعاً في مائة وأربعين بيتاً، ومطلعها:

رُدْ ربـع أسمـا وأسمى مـا يـرام رِمِ
وحيّ حيّـاً حـواهــا معـدن الكــرم

---

(١) للجلال السيوطي شرح مطبوع لبديعيته وهو موجز جداً يقع في ١٨ صفحة من القطع الصغير. «انظر: : محمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك ٦: ١٥٨».

(٢) نسبة إلى باعون من قرى عجلون في شرقيّ الأردن. «انظر: الزركلي: الأعلام ٤: ٦»

وقد شرحها شرحاً سمّاه «فتح البديع بشرح تمليح البديع بمدح الشفيع» ثم آختصره وأطلق عليه «منح السميع بشرح تمليح البديع» وقد رماه الحاج عثمان بك الجليلي المتوفى سنة ١٢٤٥هـ في كتابه «الحجة على من زاد على ابن حجة» بالخروج عن الجادة لقبوله الأنواع البديعية البخسة.
وللحميدي بديعية أخرى على بحر البسيط أيضاً، ولكن على روّي الكاف في مائة وواحد وعشرين بيتاً خلصت للمديح النبوّي، وقد آلتزم في أبياتها التورية بأسماء الأنواع ومطلعها:

بـديـع حسنــك أبـدي من محيّــاك
بــراعــة تستهــلّ البشــر للشــاكي

ـ شمس الدين محمد بن عبدالرحمن الحموي المتوفى سنة ١٠١٧هـ، نظم بديعية في المديح النبويّ على بحر البسيط، وعلى روّي النون، ومطلعها:

الوصل لي وعلى الواشي الجفاء وإن
أماتني البعد جاء القرب أحياني[1]

وعدّتها مائة وأربعة وستّون بيتاً لم يلتزم فيها التورية بآسم النوع البديعيّ ولم يشرحها.

ـ عبدالله الزفتاوي المتوفى سنة ١٠٥٩هـ، وله بديعية شرحها عبداللطيف العشماوي بشرح سمّاه «حسن الصنيع بشرح نور الربيع».

ـ عبدالقادر الطبري، وله بديعية مطلعها:

حسن ابتـداء مديحي حي ذي سَلَم
أبـدى بـراعـة الاستهـلال في العلم

وقد آلتزم فيها التورية بآسم النوع البديعي.

---

(١) وروي البيت أيضاً:
هجــري علـي ولي وصــل بـأحيــان   أمـاتني الهجـر جـاء الـوصـل أحيـاني

ـ أحمد القصري الخَلْوَتي من علماء القرن الحادي عشر، وله بديعيته مطلعها:

براعتي في آبتدا مـدحي لذي سَلَم
قـد آستهلّت بدمـع فـاض كـالـديم

ـ أبي سعيد محمد بن داود المصري الشاذلي، وله بديعية نظمها قبل سنة ١٠٦٧هـ وعارض بها بديعية الصفّي الحليّ.

ـ عبد (الله) عليّ بن ناصر بن رحمة الحوزي من أهل القرن الحادي عشر، وهو من أصحاب البديعيات[١].

ـ السيد علي خان بن نظام الدين السيد أحمد بن محمد بن معصوم، توفي سنة ١١١٩هـ أو سنة ١١٢٠هـ، وقد نظم بديعية في مائة وسبعة وأربعين بيتاً في مدح النبيّ اقتفى فيها أثر بديعية ابن حجة وآلتزم ما آلتزمه من التورية بآسم النوع البديعي، ومطلعها:

حسن آبتدائي بذكـري جيرة الحـرم
لــه بــراعــة شــوق يستهــلّ دمي

وقد شرحها شرحاً وافياً أطلق عليه «أنوار الربيع في أنواع البديع»[٢].

ـ عبدالغني بن إسماعيل النابلسي المتوفى سنة ١١٤٣هـ، ومن أشهر آثاره بديعيتان في مدح النبـي وأصحابه سـمّى إحداهما «مليح البديع في مدح الشفيع» وقد التزم فيها التورية باسم النوع البديعـيّ ومطلعها:

يا حسن مطلع من أهوى بذي سَلَم
بـراعةُ الشـوق في استهـلالهـا ألَمي

---

(١) وله قصيدة رائية على بحر البسيط اشتملت على أنواع من البديع في ثمانية وعشرين بيتاً أولها:

قلبي وطـرفـك منصـوب ومكسـور   كـلاهـا مـطلقٌ مـنّـا ومـأسـور
نـاديت دمـع جفـوني كي تـرحّـمـه   يـا مستغـاثي مـالي عنـك تحـذيـر

وقد غلبت عليها نزعة العصر من آستخدام المصطلحات العلمية كالنحو مثلاً، وهي في الغزل وليست في المديح النبوي.

(٢) وهو مطبوع بالهند سنة ١٣٠٤هـ.

وسمّى الأخرى «نسمات الأسحار في مدح النبي المختار» ولم يلتزم فيها التورية باسم النوع البديعي ومطلعها:

يا منزل الركب بين البان فالعَلَم   من سفح كاظمةٍ حيّيتَ بالدِّيَم

وكلّ واحدة منهما في مائة وخمسين بيتاً مشتملة على مائة وخمسة وخمسين نوعاً من أنواع البديع، ولم يشرح الناظم بديعيته الأولى وشرح الثانية بشرح سمّاه «نفحات الأزهار على نسمات الأسحار في مدح النبيّ المختار»[1].

- أبي الوفاء بن عمر العَرْضي الشافعي القادري، وله بديعية سمّاها «الطراز البديع في امتداح الشفيع» وشرحها شرحاً أطلق عليه «فتح البديع في حلّ الطراز البديع في آمتداح الشفيع» وقد آلتزم في هذه البديعية التورية باسم النوع البديعي والمديح النبوي، ومطلعها:

براعتي في آبتدا مدحي بذي سلم
قد آستهلت لدمع فاض كالعلم

- الشاعر الحجازي عليّ بن محمد بن تاج الدين المكّي الحنفي المفتي القلعي من أدباء أول النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري، وبديعيته باسم «مفتاح الفرج في مدح عالي الدرج» ومطلعها:

براعة المطلع آزدانت من الحكم
وأقبلت تستهلّ الجود من كرم

ولمصنّفها شرح عليها باسم «تاج البديع والبلج على مفتاح الفرج في مدح عالي الدرج».

- قاسم بن محمد البكرة جي المتوفى سنة ١١٦٩هـ وله بديعيته سمّاها «العقد البديع في مدح النبيّ الشفيع» وقد شرحها شرحاً سمّاه «حلية العقد البديع في مدح النبيّ الشفيع»[2]، ومطلع البديعية:

---

(١) طبع هذا الشرح وبهامشه بديعيته الأولى في بولاق سنة ١٢٩٩هـ.

(٢) وهو مطبوع بالمطبعة العزيزيّة بحلب سنة ١٢٩٣هـ.

من حسن مطلع أهل البان والعلم

براعتي مستهلّ دمعها بدم

وقد نظمها على طريقة ابن حجة، وضمنها مائة وستة وخمسين نوعاً في مثلها من الأبيات، وله أيضاً شرح على بديعية الشيخ مصطفى البكري.

- الخوري نيقولاوس بن نعمة الله الصائغ الذي مات سنة ١١٧٠هـ وله بديعية في مدح عيسى والرسل على بحر البسيط وعلى رويّ الميم المكسورة ملتزماً فيها التورية باسم النوع البديعي ومطلعها:

بديع حسن آمتداحي رسل ربّهم

براعة في آفتتاحي حمد ربهم

- السيد غلام على آزاد البلكرامي المتوفى سنة ١٢٠٠هـ وله بديعية[1] خاصة بأنواع البديع الهندي التي استنبطها أدباء الهند.

- السيد أحمد عبداللطيف البربيري البيروتي المتوفى سنة ١٢٢٦هـ وله بديعية شرحها مصطفى الصلاحي.

- عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن الحسين الخزرجي، وله بديعية مطلعها:

براعة راق منها مطلع الكلم

حسن آفتتاحي بها في عرب ذي سلم

وقد آلتزم فيها التورية باسم النوع البديعي.

- عبدالرحمن بن محمد بن يوسف العلوي، وله بديعيته لم يلتزم فيها التورية باسم النوع البديعي ومطلعها:

سل ما بسلمى وسل ما ربة السَّلَم

وخصَّ طيبة مأوى الطيب والكرم

(١) وهي موجودة في كتاب البلكرامي «سبحة المرجان» المطبوع بالهند سنة ١٣٠٣هـ.

ـ محمود صفوت[1] بن مصطفى آغا الزيله لي الشهير بالساعاتي المتوفى سنة ١٢٩٨هـ ، وله بديعية اشتملت على مائة وخمسين نوعاً من أنواع البديع في مائة واثنين وأربعين بيتاً معارضاً بها بديعية ابن حجة ملتزماً ما آلتزمه من التورية باسم النوع البديعي ، وأولها :

سفح الدموع لذكر السفح والعلم
أبدى البراعة في آستهلاله بدم

وقد شرح هذه البديعية عبدالله باشا فكري المتوفى سنة ١٣٠٧هـ .

ـ الخوري أرسانيوس الفاخوري الذي مات سنة ١٣٠١هـ وله ثلاث بديعيات في مدح عيسى والرسل، وقد آلتزم في أولاها التورية باسم النوع البديعي ، ومطلعها :

براعة المدح في نجم ضياه سمى
تهدي بمطلعها من عن سناه عمي

ومطلع الثانية :

فحيّ حيّ الجليل الجامع العظم
وبيت لحم وآلاً قد سمت بهم

وكلتاهما من بحر البسيط وعلى رويّ الميم المكسورة، وقد شرح الثانية شرحاً سمّاه «زهر الربيع في فنّ البديع»، ومطلع الثالثة :

إنّي لأحكام القضاء مسلّم   ولسان حالي بالهوى متكلم

---

(١) وله شعر ادعى فيه أنه شاعر ذو طبيعة ولكنه استخدم فيه المصطلحات العلمية وهي طبيعة العصر ونزعته، ومن ذلك :

فدعني من قول النحاة فإنهم   تعدّوا لصرف النطق في غير لازم
إذا أنا أحكمت المعاني خفضتهم   وأرفعها قهراً بقوة جازم
وما أنا إلا شاعر ذو طبيعة   ولست بسرّاق كبعض الأعاجم

وهي على بحر الكامل وعلى رويّ الميم المضمومة.

ومن شعراء البديعيات في مطلع النهضة الحديثة وإبّانها:

- عبدالهادي بن رضوان نجا الأبياري المتوفى سنة ١٣٠٥هـ وله بديعية[١]، مطلعها:

يحمـد مُبْدعَ الأمـور عابد الهـادي نجا مصلّيـاً على الرسـل

- عبدالقادر الحسيني الأدهمي الطرابلسي وقد نظم سنة ١٣٠٨هـ بـديعية سـمّاها «ترجمان الضمير في مدح الهادي البشير»[٢] وقد شرحها محمد بدر الدين الرافعي وسمى شرحه «بديع التحبير شرح ترجمان الضمير»[٣].

- عبدالحميد قدس بن محمد علي الخطيب، من علماء مكة وشعرائها والمدرس بالمسجد الحرام المتوفى سنة ١٣٣٥هـ، وله بديعية اسمها «نظم البديع لمدح الشفيع»، ومطلعها:

من ذكـر رَامَـةَ والـرَّيــان والعَلَم
عقيق دمعي جَـرَى والشوق كـالعلم

وقد شرحها شرحـاً سمّاه «طـالع السعـد الرفيـع في شرح نـور البديع»[٤].

- محمد أمين بن خيرالله الخطيب العمري من علماء القرن الـرابع عشـر وشعرائه، له بديعية مطلعها:

حسن آبتـدا كَلِمي يومـاً بذي سَلَم
بـراعة المـدح في آستهـلالـه بِفَمي

---

(١) طبعت بالقاهرة بمطبعة المدارس سنة ١٢٨٩هـ.

(٢) طبعت في بيروت سنة ١٣٠٩هـ.

(٣) طبع بالمطبعة العلمية بالقاهرة سنة ١٣١٢هـ.

(٤) طبع بالمطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣٢١هـ.

- طاهر بن محمد بن صالح الجزائري المتوفى بدمشق سنة ١٣٣٨هـ، وله بديعية مطلعها:

بـديـع حسن بــدور نحـو ذي سَلَم
قــد راقني ذكـره في مــطلع الكلم

وقد شرحها شرحاً سماه «بديع التلخيص وتلخيص البديع»[١].

- محمد ناظم الملتقى، وله بديعية شرحها شرحاً سماه «تحفة الأدباء وتسلية الغرباء».

وقد طرق شعراء العصر الحديث أيضاً موضوع المديح النبويّ، فنظم محمود سامي البارودي[٢] مثلاً قصيدة في سبعة وأربعين وأربعمائة بيت، عنوانها «كشف الغمة في مدح سيّد الأمة» وهي محاكاة لبردة البوصيري، ومطلعها:

يــا رائـد البــرق يـمّـم دارة العلم
وآحـد الغمـام إلى حيّ بـذي سلم

ونظم أحمد[٢] شوقي قصيدة على منوال بردة البوصيري سماها «نهج البردة» وهي قصيدة مشهورة مغنّاة، مطلعها:

ريم على القــاع بين البـان والعلم
أحلّ سفك دمي في الأشهـر الحرم

ولكن هذه الحركة البديعية[٣] لرفع شأن البديع لم تؤدّ أغراضها المقصودة

---

(١) طبع على الحجر بدمشق سنة ١٢٩٦هـ.

(٢) لم يتقيدا في قصيدتيهما في المديح النبوي بالبديع على نحو ما فعل شعراء البـديعيات في بديعياتهم بل تحرّرا من أثقاله ولم يحفلا بحليه لذلك لا تعدّان من البديعيات.

(٣) انظر فيها العسقلاني: الدرر الكامنة. ٣: ٤٢٩؛ والبغدادي: هدية العارفين. ١: ١١٦؛ وأحمد أمين: ظهر الإسلام. ٤: ٢٠٢؛ ود/شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ. ص ٣٥٨ ـ ٣٦٧؛ ود/حفني شرف: الصور البديعية بين النظرية والتطبيق. القسم الأول، ص ٣٠٨ ـ ٣١٥؛ د/أحمد إبراهيم موسى: الصّبغ البديعي. ص ٣٨٠ ـ ٤٦٢؛ ومحمود رزق سليم: عصر سلاطين المماليك. ٦: ١٥٧ ـ ١٦٠. «ومن الواضح ممّا سقناه من البديعيات أنهّا لم تقتصر على =

منها، ولم تحل بالتالي دون استقرار مصطلحات المعاني والبيان والبديع عند أهل البلاغة من المتأخرين على النحو الذي قال به السكاكي ثم القزويني، فتكاملت عندهم تقسيمات هذه العلوم وموضوعاتها التي نعرفها، وتمّ وضع البديع نهائياً في ذيل المعاني والبيان.

ولأنّ البلاغة انقسمت إلى أقسامها المحدّدة وتفرّعت إلى علومها المتمايزة، واتسمت بالحصر النهائي في هذه العلوم في القرن السابع الهجري على يد السكاكي كما سبق أن ذكرنا، فإنّه لهذا السبب يشكّل بحقّ بداية هذا الطور من أطوار التأليف في علوم البلاغة، وقد تبعه على هذا المنهج وسار على منواله في التصنيف رجال مدرسته البلاغية التي عاشت طويلاً بعده وما تزال تعيش حتى الآن، وفي مقدمتهم القزويني المتوفى سنة ٧٣٩هـ الذي سار في تلخيصه وإيضاحه على طريق السكاكي في مفتاحه، ومن رجال هذه المدرسة البارزين العزّ بن عبدالسلام الفقيه الأصولي المتوفى سنة ٦٦٠هـ الذي مزج البلاغة في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» بالنقد، ولكنّه أخضعها فيه لمناهج المنطق وقواعد الكلام وقوانين الفلسفة ونحوها من المعارف العقلية. وحازم القرطاجني المتوفى سنة ٦٨٤هـ الذي كان عالماً في النثر والنظم واللغة والبلاغة، امتدح ابن رُشَيْدٍ بيانه وحفظه لغات العرب وأشعارها[١]، وقد ظهر في كتابه المعروف «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» الاتجاه النقديّ والبلاغيّ المتأثّر بفلسفة اليونان فكراً ومنهجاً وأسلوباً فقد عرض فيه نظريات أرسطو في الشعر والبلاغة، وطبّق كثيراً من مقاييسه، فجعل الكتاب دانياً بصورة واضحة إلى البلاغة العقلية، خليطاً من المنطق والكلام والنقد والأدب مع الإكثار من استعمال مصطلحات الفلسفة في البلاغة. وشرف الدين الطيبي المتوفى سنة

= بلد واحد من بلدان الدولة الإسلامية بل كانت في بلدان مختلفة، كذلك لم تقتصر على شعراء المسلمين بل انتقلت إلى شعراء النصارى بعد أن مكثت في أحضان الشعراء المسلمين قرابة أربعة قرون من عمر الزمن فنظم شعراء النصارى غير بديعية في مدح عيسى بن مريم. «انظر: علي أبو زيد: ضوء على نشأة البديعيات. مقال منشور بمجلة الدارة، العدد الأول للسنة السابعة، ص ٢٨٧».

(١) انظر: السيوطي: بغية الوعاة. ١: ٤٩١.

٧٤٣هـ وكان له في البلاغة كتاب مهم، هو «لطائف التبيان في المعاني والبيان» على منهج السكاكي والقزويني في الدرس والتصنيف البلاغيين، وللمصنّف نفسه شرح عليه أيضاً وشرح آخر لكشّاف الزمخشري جيّد التصنيف حسن الترتيب والتبويب متضمن لأطراف من مباحث البلاغة سمّاه «الكشف للكشاف». ويحيى العلوي المتوفى سنة ٧٤٩هـ وقد ألّف «الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» الذي يعدّ من أهمّ آثار المتأخرين في علوم البلاغة، ومع أنّ العلوي أولى الشواهد الأدبية عناية مناسبة في كتابه أسوة بابن الأثير في المثل السائر الذي كان أحد مصادره[١]، فإن تأثّره بالسكاكي والقزويني ـ وكذلك بالتبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن لابن الزملكاني ونهاية الإيجاز للفخر الرازي وهما مصدران[١] آخران من مصادره في كتابه ـ من حيث ظهور النزعة المنطقية قوية لديه كان غالباً، وقد جعله هذا يمزج بين النقد والبلاغة وبين العلوم العقلية والمعارف الفلسفية فبرزت أصول علم الكلام وأساليب المنطق ووجوه الاستدلال الجدليّ ظاهرة في كتابه ومنتشرة في منهجه العلمي القائم على تناول الماهيات والحدود وعلى الإكثار من التقسيمات والنظريات والقواعد.

وقد أخذ رأس هذه المدرسة ورجالها يعتمدون في دراساتهم البلاغية على النظريات والتقسيمات والقواعد والتعريفات التي أصبحنا نراها شائعة في مصنفاتهم منذ أواخر العصر العباسي ومِنْ بعده في عصري المماليك والعثمانيين وهما العصران اللذان تصاعد فيهما اتجاه المصنّفات في هذا الطريق على نحو صارخ كما يبدو ذلك بوضوح في فيض الشروح والحواشي والتلخيصات والتقريرات ونحوها على مصنفات السكاكي والقزويني وغيرهما.

ولكن هناك حقيقة يجب أن لا تغرب عن البال وهي أنّ التأثّر بالمنطق والفلسفة في الدرس البلاغي والنقدي لم يبدأ بصورة شديدة دفعة واحدة على يدي السكاكي ثم من تبعه وجاء بعده، وإنّما وقع هذا التأثّر قبل ذلك بزمن،

---

(١) انظر: العلوي: الطراز. ١: ٣ ـ ٤.

فقد أثّر كتاباً الخطابة والشعر لأرسطو تأثيراً قوياً في كتب قدامة وكذلك في كتب معاصره إسحاق بن وهب وفي كثير من كتب البلاغة العربية منذ أواخر القرن الثالث وخلال القرن الرابع الهجريين حين أثارا اهتماماً عظيمًا في البيئة العلمية العربية آنذاك فترجما ولـخّصا وشرحا واعتمد عليهما منذ ذلك الوقت في القضايا العقلية والمسائل النظرية التي حفلت بها كتب النقد والبلاغة.

ومع هذا السيل العرم من المنطق والفلسفة الذي طغى على المؤلفات البلاغية منذ السكاكي ووسمها بسماته وأعطاها طابعه المميّز، ومع ظهور هذه الطبقة الجديدة من العلماء الذين أسرفوا على الناس في خلط البلاغة والنقد بهما وبالكلام، ومع رسوخ الحقيقة القاضية بازدياد تأثير المنطق عند السكاكي ثم تصاعد هذا التأثير في علوم البلاغة وفي علمائها ومصنفاتهم بعده جيلاً بعد جيل مما أطغى الطابع المنطقيّ في نهاية المطاف على البلاغة وعلمائها ومصنفاتها عند البلاغيين المتأخرين عموماً وعند الأعاجم منهم على وجه الخصوص، فقد كان هناك نخبة ممتازة من الكتّاب الأدباء أصحاب الأساليب الأدبية الرفيعة والمناهج الذوقية العالية والطرائق العملية المحمودة من المتأخرين من العرب في العراق ومصر والشام ممّن ظهرت عندهم دراسات بلاغية متأثّرة بالذوق الأدبيّ وبالروح النقدية اللغوية أكثر من تأثّرها بالمنطق والفلسفة، ومن الذين استعانوا بمصطلحات البلاغة وأصولها في أحكامهم النقدية وفي موازناتهم بين الشعراء استعانة تأت نأياً واسعاً عن الاتجاهات الفلسفية في الدرس النقدي والبلاغي، فأثّروا بذلك في تطوّر البلاغة والنقد تأثيراً كبيراً ووجّهوا الدراسات فيهما توجيهاً متميّزاً، وقد سميت هذه الدراسات بالبلاغة على طريقة العرب والبلغاء كما ظهرت في الوقت نفسه مصنّفات أخرى تخالف الكتب السائدة كالمفتاح ونحوه في المنهج والأسلوب والمحتوى والاتجاه، وهي مصنّفات موسوعية مشهورة وضع مصنّفوها بعضها في شروح وحواشٍ ونحو ذلك من صور التأليف نحو «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» ووضعوا بعضها الآخر في مصنّفات كبيرة تشبه كتب القدماء مثل «المثل السائر» و«خزانة الأدب وغاية الأرب» ونحوهما. ولقد كانت هذه المصنفات وما زالت قبلة الباحثين فيما بعد في اللغة

والأدب والنقد والبلاغة وصاحبة التأثير الواضح على نحو أو آخر وبدرجة أو أخرى في تكوينهم وتطورهم وفي تصانيفهم ودروسهم، وقد ظهر في هذه المصنّفات تأثّر واسع بأساطين اللغة والأدب والنقد والبلاغة من السابقين المبرّزين حمل أصحابها على أن يتبعوا منهجاً مخالفاً لمنهج السكاكي وأسلوباً مغايراً لأسلوبه، فعادوا بذلك إلى الينابيع الأصيلة للتفكير اللغويّ والبلاغة الأدبية، ورجعوا إلى المزج بين مسائل علوم البلاغة الثلاثة على طريقة الأوّلين، وكتبوا في موسوعاتهم الأبحاث الشاملة وصاغوها بالأساليب الواضحة ووضعوا لها المناهج الرائقة وأوردوا الشواهد الأدبية وأكثروا من كلّ ما لا يدخله المنطق والفلسفة من قضايا اللغة والأدب والنقد والبلاغة أو من كل ما لا يظهران فيه ظهوراً صارخاً منها.

ومن هؤلاء الذين عادوا بالأمر إلى سيرته الأولى فأعادوا للبلاغة صفاءها وسهولتها وسلاستها، وأعادوا لمصنّفاتهم فيها طوابع القدماء ورونق مؤلفاتهم ووسموها بسمات أهل اللغة من أصحاب الفصاحة، ولم يلبسوها ثياب المنطق وأردية الفلسفة ضياء الدين بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧هـ في كتابه «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» الذي ذهب فيه إلى تسمية الأصناف البديعية بعلم البيان، وقد اشتغل بالبلاغة وصنّف فيها وفي النقد والأدب إلى جانب هذا الكتاب المشهور كتاب «الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور» وكتاب «الاستدراك» وقد كان فيها جميعاً أديباً مرموقاً وناقداً كبيراً وبلاغياً ذوّاقة أتقن الفنّ البلاغي وحلّله وقسمه إلى موضوعاته تقسيمًا لم يمل فيه إلى مناهج الفلاسفة والمتكلمين بقدر ما مال إلى الذوق الأدبيّ المعتمد على الإكثار من الشواهد وتحليلها والوقوف عندها طويلاً، ويتميّز «المثل السائر» بالذات إذا قورن بالمفتاح بأنّ محتواه أشمل ومنهجه أعمّ وأسلوبه أسهل واتجاهاته أدبيّ ذوقيّ ولغويّ فطريّ خلافاً لما اتصف به المفتاح من سيادة المنطق وشيوع الفلسفة في أبحاثه وموضوعاته، لذلك يعدّ هذا الكتاب من أمّهات كتب الأدب والنقد إلى جانب كونه أيضاً من كتب البلاغة، فقد امتلأ بوجوه النقد الأدبيّ وبالدراسات الأدبية وتضمّن عديداً من مسائل البلاغة ومن أبوابها المهمّة وأبحاثاً في

الخصائص البيانية مع تطبيق واسع على شواهد كثيرة من القرآن والسُّنة وشعر العرب ونثرهم.

ومع أنّ ابن الأثير لم يترك في «المثل السائر» شيئاً يتعلّق بصنعة الكتابة إلاَّ ذكره من خلال تحقيقات بديعة في فنون البلاغة آتسمت بالدقة العلمية وصيغت بأسلوب أدبـيّ رائق، ومع التجويد الذي آتصف به في كتابه هذا فإنَّه خفيت عليه فيه أحياناً أشياء من أسرار البلاغة ظهرت لغيره، ومن أمثلة ذلك[1] قوله بأنّ التقديم في قوله تعالى: ﴿إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين﴾ إنَّـما هو لمكان النظم، لأنّه لو قال نعبدك ونستعينك لم يكن له من الحسن ما لقوله إيَّاك نعبد وإيّـاك نستعين بعد قوله ﴿الحمد لله ربّ العالمـين، الرحمن الـرحيم، مالـك يوم الدين﴾، حيث تتـمّ بالتقديم مراعاة حسن النظم السّجعي الذي هو على حرف النون، فإذا زال التقديم اختل السّجع وذهبت الطلاوة وزال الحسن، وقد فطن الزمخشري[2] إلى علّة بلاغية أجود، فرأى أنّ التقديم إنَّـما هو للاختصاص، وهو تعليل معنويّ مـتّـجه إلى سر الفصاحة ذاتها، لأن الأولى في التقديم أن يكون من أجل سرّ معنويّ لا من أجل حلية لفظية هي في المقام الثاني، فلا يستحسن إذاً تفضيل أسلوب من الكلام على أسلوب آخر منه، كتفضيل التقديم على التأخير هنا من أجل الحرص على الموسيقى اللفظية، اللهم إلاَّ حين لا تتاح الأسباب المعنوية، وهي في هذه المسألة متاحة.

ومن هؤلاء أيضـاً زكـيّ الدين عبـدالعظيم بن عبـدالواحـد المعروف بابن أبـي الاصبع المصري المتوفى سنة ٦٥٤هـ الذي يعدّ آخر من تكلّـم عن الصور البيانية تحت اسم البديع على طريقة السابقين، وقد جمع في مؤلفه «تحرير التحبير» أنواع البديع وجعل منها أصولاً قصد بها الألوان التي ذكرها ابن المعتـزّ في «بديعه» وقدامه في «نقديه» وهي ثلاثون نوعاً، وفروعاً قصد بها الألوان التي اكتشفها العلماء وأتوا بها في كتبهم بعد ابن المعتـزّ وقدامه وهي خمسة وستون

(١) انظر: ابن الأثير: المثل السائر. ٢: ٢١٨ ــ ٢١٩.

(٢) انظر: الزمخشري: الكشاف. ١: ٦١.

نوعاً، وذكر أنّه اكتشف ثلاثين لوناً «ظنّ أنّه لم يسبق إليها، والحقيقة أنّه لم يسلم له إلّا أربعة عشر لوناً فقط، أما الباقي مما ادّعاه وعدده ستة عشر فقد سبق إليه»[1].

ومنهم كذلك الشاعر الأديب شهاب الدين الحلبي المتوفى سنة ٧٢٥هـ في مصنّفه «حسن التوسّل إلى صناعة الترسّل» الذي ذكر فيه أنّ فنّ الإنشاء لا يكمل إلّا بتعلّم البلاغة وتذوّقها وضرب على ذلك الكثير من الأمثلة المحلّاة بالشواهد الأدبية من شعر العرب ونثرهم.

والبهاء السبكي المتوفى سنة ٧٧٣هـ في «عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح» وهو من خير شروح التلخيص، ومن أهم كتبهم في البلاغة الأدبية لنصاعة عبارته ووضوح أساليبه وما فيه من الروح الأدبية، ذلك أنّ مصنفه حين اطلع على شروح تلخيص القزويني المتعددة في البيئة المشرقية التي وصلت إلى موطنه مصر لم تعجبه لغلبة الأبحاث الفلسفية عليها، فحفزه ذلك على شرح التلخيص شرحاً جديداً بناه في الغالب على الأبحاث الأدبية التي مزج معها أطرافاً من البحوث الفلسفية بطريقة لا تنبو عن الذوق السليم ثم أضاف إلى ذلك ما استنبطه بذهنه ورآه ببصيرته، ومن ثمَّ سمّاه بهذا الاسم الجذّاب فكان كتاباً في البلاغة ظهر فيه الطابع الأدبي ظهوراً قوياً.

ومنهم القلقشندي الكاتب المؤرخ الأديب المتوفى سنة ٨٢١هـ في كتابه «صبح الأعشى في صناعة الإنشا» وهو مشهور تطرّق فيه إلى البلاغة والنقد بروح أدبية تركن إلى الذوق ولا تميل إلى المنطق، فكان بذلك من كتب الأدب التي ظهر فيها الطابع البلاغي.

وابن حجة الحموي المتوفى سنة ٨٣٧هـ في «خزانة الأدب وغاية الأرب» التي تضمنت أحاديث مستفيضة في النقد والبلاغة قامت على فهم عماده الذوق لا المنطق مما جعل الكتاب موسوعة أدبية بلاغية نقدية حافلة بالألوان الطيبة من كل ذلك.

---

(١) د/ حفني شرف: الصور البديعية بين النظرية والتطبيق. القسم الأول، ص ٣٠٢.

يتضح من هذه النماذج المتتالية والمتقابلة في التصنيف النقديّ والبلاغيّ أنّ الامتزاج القويّ كما آستمرّ في آخر العصر العباسيّ وبعده بين النقد والبلاغة من جهة والمنطق والفلسفة والكلام من جهة أخرى على يد السكاكي وأمثاله حيناً، وقع الافتراق بينهما حيناً آخر على يد ابن الأثير وأمثاله.

□ □ □

السكاكي والقزويني:
دراستهما وتصنيفهما في البلاغة

لأنّ السكاكي رأس أهل الطور الثاني في التأليف والدرس البلاغيين، ولأنّ الخطيب القزويني أبرز رجال هذه المرحلة من أصحاب الاتجاه المنطقيّ في الدرس والتصنيف في البلاغة نتوقف عندهما مرة أخرى لشيء من التفصيل، فالسكاكي كما أوضحنا من قبل يعدّ العلامة الأولى على بداية عهد سيطرت فيه العقلية العلمية النظرية بقوة وإحكام على أبحاث البلاغة وأمعنت في التقعيد والتحديد والتفريع والتفصيل، مما جعلها تصبح عنده قوانين مضبوطة دعامتها الفكر الفلسفيّ والتفكير المنطقي وركناها منهج عقليّ وأسلوب نظريّ واتجاهاتها إيجاز وتلخيص ورمز وجهامة وقوة وصلابة وابتعاد عن الروح الأدبية والفطرة اللغوية وميل سافر إلى تحكيم المقولات الفكرية في شؤون البلاغة وشجونها.

ويعدّ مفتاح السكاكي أول نموذج لهذا الاتجاه الصارم في الدرس والتأليف في البلاغة فقد رتّبه على ثلاثة أقسام، قسم للصرف وثان للنحو وثالث في علمي المعاني والبيان، وألحق بهذين أبحاث البديع، ثم ختمه بما يكمل به علم المعاني وهو تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الاستدلال وذلك علم المنطق، ثم ما به يتمّ الغرض من علم المعاني وهو الكلام في الشعر، وانتهى إلى أن جعل له خاتمة في إرشاد الضلّال بدفع ما يطعنون به في كلام ربّ العزّة، وقد جمع في القسم الثالث منه زبدة ما كتبه الأئمة قبله ممّا تفرّق في ثنايا كتبهم

وتبعثر في الأمّـهات التي صنّفوها فاتجه بذلك إلى مبدأ التلخيص لقواعد البلاغة وإلى مبدأ جمعها في فصول وأبواب مستقلة وفق ترتيب معـينّ ونسق معلوم ووضع خاصّ انفصلت معها علوم البلاغة الثلاثة بعضها عن بعض بحسم ووضوح مع استعانة واسعة في ذلك كلّه بعلوم المنطق والفلسفة والكلام وإفراط شديد في هذا حمل أحد الباحثين على أن يقول في الكتاب «لولا أنّ مؤلّفه قد فتّ في عضده حبّ الفلسفة وأولـع بتطبيق أسـاليب العرب ومـا فيها من الخصائص والمزايا على علوم اليونان واصطلاحاتهم على ما بينهما من بعد الدار واختلاف البيئات وتباين المعتقدات لكان خير كتاب أخرج للناس لجمعه شتات هذه العلوم وما تفرّق من قواعدها»[1].

وقد قسّمت مباحث البلاغة في القسم الثالث من المفتاح إلى شطرين، شطر يتعلق بالنظم وسـمّاه علم المعاني، وشطر يتعلق بالمجاز والاستعـارة والتشبيه والكناية وسماه علم البيان، وقصر السكاكي البلاغة في كتابه على علمي المعاني والبيان واعتبر البديع مكـمّلاً لهما يعينهما على تحسين الكلام، وجعل أنواعه قسمين: قسمًا يرجع إلى المعنى وقسمًا يرجع إلى اللفظ، وأدرج تحت الأول ألواناً متعددة كالمطابقة ومراعاة النظير واللف والنشر والتقسيم والإبهام، وتحت الثاني ألواناً أخرى هي التجنيس والترصيع والقلب وردّ العجز على الصدر. وبعبارة أخرى انتهى الأمر عنده بشكل كامل إلى التمييز بين علوم البلاغة وإلى ترسيخ دعائم هذه العلوم كعلوم مختلفة يتمتّع كلٌّ منها بآستقلاله الكامل، فانفصلت المباحث البلاغية وانقسمت إلى ثلاثة أقسام، هي:

- مباحث الجملة وما يتصل بها من جهة التركيب وقد وضع لها اسم علم المعاني.
- مباحث الصّورة من حيث تأدية المعنى وقد وضع لها اسم علم البيان.
- سائر الأنواع وجعلها تحت اسم علم البديع قاصداً به المحسّنات اللفظية والمعنوية.

---

(١) أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة، ص ١٣.

وكان من نتائج ذلك أن بدأ البديع منذ وقت السكاكي يستقِلّ عن المعاني والبيان، وأخذ يعدّ في عرف علماء البلاغة منذ ذلك الوقت شيئاً آخر غيرهما، وعندما جاء القزويني وهو رأس مدرسة السكاكي وصاحب منهجه والمقتدي بأسلوبه قفا أثره وثبّت دعائم ما أقامه وأكّد صنيعه ودعّم فصله البديع عن قسيميه وجعله ذيلاً لهما وعـرّفه تعريفاً نهائياً استقرَّ عليه من جاء بعده من علماء البلاغة والباحثين فيها فهو عنده وعندهم «علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة»(١). وبهذا أخذت علوم البلاغة على يد السكاكي ثم على يد القزويني وضعها الأخير، فتحـدّدت موضوعاتها واستقلّت بأسمائها وهي علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع، وأصبح يراد بكل منها ما يقصد به من أبحاث بـأعيانها لا تختلط بسـواها ولا تتداخل مع غيرها إلا في حدود الضرورة وتبعاً لمقتضيات الدرس، وسار من جاء بعد السكاكي والقزويني على منوالهما ونهج نهجهما وصاغ أساليبه صوغاً مشابهاً لأساليبهما وجعل مصنفاتهما أستاذه ومرشده فيما يصنّف في علوم البلاغة وأضحى علم البديع عند الجميع ملحقاً بعلمي المعاني والبيان بدون شك أو تردّد واستعانوا به كما يقول ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨هـ على «النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق إمّا بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع أوزانه، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللفظ بينهما وأمثال ذلك»(٢) وعَرَفُوا به كما يقول الجلال السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ «وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة أي الخلوّ عن التعقيد لأنها إنّـما تعدّ محسّنة بعدهما»(٣).

ولما كانت سنة الحياة ونواميس التطور تقضي بتأثير السابق في اللاحق وتأثّر اللاحق بالسابق على نحو أو آخر فإنّه يمكن أن يكون من هذا القبيل الدور العظيم الذي لعبه السكاكي ومفتاحه والتأثير البالغ الذي أحدثاه في أكثر من جاء

(١) القزويني: الإيضاح ٢: ٣٣٤.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٢٠.
(٣) السيوطي: إتمام الدراية لقرّاء النُقاية، ص ١٦١.

بعده من المصنّفين وفي جمهرة ما جاء بعد كتابه من المصنّفات، فقد اتبعوا فيها سبيل السكاكي في كتابه وانصرفوا في الوقت نفسه إلى تفسير مبهمه أو تفصيل مجمله أو اختصار مطوّله أو نحو ذلك من وجوه التصنيف، كذلك يمكن أن يعدّ تأثّر السكاكي الواضح في مفتاحه بالزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ في كشافه واعتماده كثيراً عليه من هذا القبيل، وقبل الزمخشري يعدّ تأثر السكاكي القويّ بعبدالقاهر المتوفى سنة ٤٧١هـ أو سنة ٤٧٤هـ أكبر دليل على ما نقول إذ يتجلّى في عمل السكاكي في المفتاح تتميمه ما بدأ به عبدالقاهر في الأسرار والدلائل من تمييز الأنواع الملتبسة ومن إرساء دعائم قواعد علوم البلاغة الثلاثة على أسس ثابتة وراسخة، واستكماله ما نقص عبدالقاهر وفاته من الأبحاث، وترتيبه مسائل البلاغة وتبويبه قضاياها ترتيباً وتبويباً نهائيين متّصفين بالدقة والإحكام، وتوفيته القول على هذه المسائل وإتمامه مباحث البلاغة حتى آل أمرها إلى أن تصبح علوماً محدّدة الأصول وارفة الفروع مهذّبة المصطلحات وطيدة الأركان عالية البنيان.

ولكن المقارنة بين الرجلين تظهر أيضاً فرق ما بينهما في المنهج والأسلوب، فعبد القاهر امتاز بإيثاره استعمال الشواهد المختارة بصورة عفوية طبيعية لا قسر ولا تكلّف فيها، وباستنباطه ما يشاء من القواعد البلاغية منها في يسر وبساطة، وبالابتعاد عن التفلسف فيما يأتي ويذر، وهو بعد ذلك صاحب الأسلوب الأدبيّ الرائق الذي يخلو من الغلوّ وينأى عن الإسراف، فصفت لذلك عبارته، وتلألأت ديباجته، واستقامت ألفاظه بلا عوج ولا أمت، واتضحت مدلولاتها في نصاعة وجمال وأناقة لا يحتاج القارىء معها إلى إفراط في إنعام النظر وكدّ العقل لفهم المراد.

في حين كان السكاكي بخلاف ذلك، إذ خالف عبدالقاهر في مَزْجه أبحاثه البلاغية بالجدل العقليّ والفروض الذهنية، وفي إيثاره الوسائل المنطقية في استنباط قوانين البلاغة، وفي إسرافه في تحكيك العبارة إسرافاً جفّ معه أسلوبه وقسا واستغلق فهمه على غير المتخصصين في أكثر الأحيان.

فالرجلان في نهاية المطاف يمثّلان الاختلاف البيّن في اتجاهات البلاغيين

المتقدمين والمتأخّرين في الدرس البلاغيّ وفي أساليب التصنيف في البلاغة ومناهج هذا التصنيف، فقد كانت سبيل الأوّلين كعبدالقاهر تقوم على الأخذ في مصنفاتهم بيد الدارس والسير معه حتى يلمس بنفسه الخصائص ثم يستنتج القواعد والقوانين، وكان سبيل المتأخرين كالسكاكي تقعيد القواعد وتقنين القوانين وإقامة الحدود والرسوم ليطبّقها الدارس على ما يقرؤه من المنثور والمنظوم. ولم يكن القزويني إلا شبيه السكاكي فيما هو فيه، فتربّعا بحق وجدارة على قمة الطور الثاني من أطوار الدرس والتأليف في البلاغة وميّزاه ببسط سلطان المنطق على علمائه ومصنفاتهم، فحكم تفكيرهم وسيطر على مناهجهم وأساليبهم فدارت كتبهم في نطاقه وقيست بحدوده ورسومه وارتفع قدرها بمقدار ما تتضمنه من مصطلحاته، وصار الإغراب بذكر الكم والكيف والاين والمتى والعدم والملكة والكيفية وأرسطو وأفلاطون والاُصْطُقُصَّات والطبيعة وما وراء الطبيعة والكلية والجزئية والكليّ والجزئي والطعوم والروائح والجنس والفصل والمعدولة المحمول والمعدولة الموضوع والسالبة تصدق بنفي الموضوع ونحو ذلك ديدن المصنفين ومثار فخرهم واعتزازهم وميدان تنافسهم، وبلغ الأمر بالسكاكي مثلاً أن ذهب في مفتاحه إلى أنّ الاستعارة والكناية وغيرهما من مسائل علم البيان ما هي إلا أقيسة منطقية يستعملها المتكلمون لإقناع المخاطبين بما يريدون إثباته أو نفيه من نظريات وآراء، وإلى أنّ عمل صاحب البيان وعمل صاحب الاستدلال يتساويان، فصاحب التشبيه أو الاستعارة أو الكناية يسلك في شأن متوخّاه مسلك صاحب الاستدلال[1]. وهذا يعني بوضوح أنّ صلة وطيدة تربط عند السكاكي بين مسائل البيان وقضايا الاستدلال، وذلك على نحو الصلة القوية التي كانت قائمة بينهما عند اليونان مما يعني عنده أنّ طرق التعبير عند العرب واليونان متفقة، وأنّه يسوغ للعربيّ من أجل ذلك أن ينحو في أساليبه منحى اليونان في أساليبهم التي تأثّروا فيها بالمنطق، وأن يتأثّر مثلما تأثّروا في أقيستهم واستدلالاتهم بهذا المنطق. وهذا أمر لا يسلم عند التمحيص ولا يثبت

---

(١) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢٦٨.

مع التدقيق، لأنّ كلّ أمّة على حدّ قول الشيخ المراغي «لها من وسائل الإقناع ما هو أنسب ببيئتها التي تعيش في أكنافها، وفيها شبّ أهلها ودرجوا، وبما تعوّدوه في مخاطباتهم على مرّ الأجيال والأحقاب، وحينئذٍ لا حاجة به إلى عقد هذه الصلة بين علوم الاستدلال وعلوم البيان، ولا إلى توثيق الرابطة بين مصطلحاتها فتلك في واد وهذه في واد»(١).

وقد يتبادر إلى الذهن مما قلناه عن السكاكي وتأثّره بالمنطق، وعن مفتاحه وامتلائه بمصطلحاته وحشوه بمفاهيمه أنّ ذلك كلّه كان مطبقاً عليه وشاملاً جميع كتابه، وهذا بالتأكيد غير صحيح، فلم يكن بمنأى كامل ودائم عن الروح الأدبية، ولم يكن كتابه كذلك خالياً تماماً من الأسلوب الأدبيّ والطريقة اللغوية، فقد كنّا نجد عنده في كتابه أطرافاً من هذا، وهي قليلة لكنّها موجودة ظاهرة على وجه القطع.

ولم يكن دور القزويني في منطقة الدرس البلاغي وفلسفة التصنيف في البلاغة أقل من دور السكاكي، ولم يكن تأثيره في خالفيه في هذا الاتجاه أدنى، فالسكاكي فعل كل ذلك بقوة في مفتاحه، ثم خطا القزويني في كتبه خطوة مماثلة لها أثر نافذ على هذا الصعيد مما سوّغ أن ينعت برأس مدرسة السكاكي وهي المدرسة التي نحت نحو صاحبها وآتمّت به وسارت على منواله وأوغلت فيما شرع فيه، يتضح ذلك على أكمل صورة في أجلّ مؤلفات القزويني وهو «تلخيص المفتاح» فإذا كان المفتاح عنواناً لهذا الاتجاه الجديد في التصنيف المتميّز بالوعورة اللفظية والفلسفة الذهنية والمنطق النظريّ، فكيف سيكون حال تلخيصه المعتمد عليه الموجز لعبارته المستلهم هديه المستهدي بنظامه وطريقة بيانه.

ومع أنّ القزويني قد شرح تلخيصه شرحاً سمّاه «الإيضاح» قصد به توضيح مختصره، وضمّ إليه ما خلا منه مما تضمنه المفتاح مع زيادات أخرى من دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة لعبدالقاهر، ومع أنّ ما آقتبسه من كتابي

---

(١) أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ٣١.

عبدالقاهر كان متضمناً لكثير من أمّـهات المسائل بعبارة واضحة فيها روح أسلوب عبدالقاهر الأدبـي، أقول مع هذا كلّه فإنَّ القزويني في كتابه هذا على جلالة قدره لم يخرج عن منهج مدرسته العام ولم يفرّط في طابعها الجديد فآلتزم في أكثر ما كتب فيه طريقته في التلخيص وطريقة السكاكي في المفتاح، لذلك يعدّ الإيضاح مع التلخيص للقزويني من أهـمّ معالم التأليف في علوم البلاغة، كما يعدّان مع مفتاح السكاكي أهـمّ ما ألّف في البلاغة التقليدية على الإطلاق.

وقد تبوّأ إيضاح القزويني خاصة المنزلة الكبرى بين ما صنّف في علوم البلاغة لما حواه من الأبحاث البلاغية القيمة والمستفيضة، ولأنّ صاحبه كان في هذه الأبحاث قويّ الشخصية غزير المادة العلمية ظاهر الاستقلال عميق النظرة كثير التقليب لوجوه المسائل رصين الجدال، فأكثر فيها من مناقشة من سبقوه ومن الاعتراض على السكاكي خاصة وعلى عبدالقاهر في بعض الأحيان، ولا يضيره أو يقلّل من شأن إيضاحه أنّ اعتراضاته على السكاكي مثلاً لم تخلص له ولم تسلم من التفنيد على يد بعض خالفيه على النحو الذي كان من أحمد الكـاشاني في كتـابه المسـمّى «حـل الاعتـراضـات التي أوردهـا الإيضـاح على المفتاح».

وكما ظهرت الروح الأدبية على قلّة في مفتاح السكاكي على ما ذكرنا قبل قليل، فإنَّه قد ظهر أيضاً في إيضاح القزويني بالذات الميل إلى الطريقة الأدبية في درس البلاغة بحكم تأثير بيئة المصنّف المصرية بالتحديد وهي البيئة الظاهرة الميل إلى هذه الطريقة في هذا الدرس على ما آستنتجه الشيخ أمين الخولي[1]، الذي قرّر أيضاً أنّ القزويني وفد من بلاده إلى مصر مبكراً وهو شاب وفيها آكتمل وآطمأنّ وآشتغل وأنّه تبعاً لذلك يترجّـح عنده أنّه كتب في مصر كتابيه: تلخيص المفتاح، والإيضاح الذي وضعه تبييناً للتلخيص وشرحاً له.

□ □ □

---

(١) انظر: أمين الخولي: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص ٢٤١.

وأياً ما كان الأمر فقد كانت الروح الأدبية أكثر وضوحاً في الإيضاح منها في التلخيص، إذ ظهرت في الأول لمحات أدبية وشواهد ذوقية وآتّسم بالسلاسة اللغوية إلى حدّ كبير، في حين ندرت في الثاني هذه الروح على الرغم من تأليفه في مصر على ما ذكره الشيخ الخولي، ومن آفتراض تأثّره بالبيئة المصرية على ما آفترض في الإيضاح، ولا بد فيها نعتقد أن يكون سبب ذلك ما يوجبه اسم التلخيص من تلخيص ينأى به عن الإيضاح ولا يوجب أن يظهر في أحدهما ما ظهر في الآخر، ولا سيما إذا كان التلخيص تلخيصاً للمفتاح رأس الكتب الموسومة بشارات المشارقة المنطقية البعيدة عن الطريقة الأدبية في المحتوى والمنهج والأسلوب.

مصنّفــات
على كتب السكاكي والقزويني

انشغل المتأخـرون بمفتاح السكـاكي الذي صنّفـه صاحبـه في القرن السابع آنشغالاً يكاد يكون تاماً، وأصبح هذا الكتاب مثار نشاط واسع عند الدارسين في مختلف البقاع ومتنّوع الأصقاع منذ ذلك الوقت، فلخّصه قوم وشرحه آخرون أو شرحوا تلخيصاته.

وممّن آشتغلوا بتلخيصه أو بشرح مبهمه وإيضاح مغلقه في كلّ مكان:

١ ــ السكاكي نفسه، فقد لخصه في كتاب سمّاه «التبيان» وهو أول تلخيص له، وهو مفقود وليس له ذكر في الكتب المعاصرة لمؤلفه، إلاّ أنّ آبن خلدون قال «ولخّصوا منه أمّهات هي المتداولة لهذا العهد كما فعله السكاكي في كتاب التبيان»[1].

٢ ــ بدر الدين بن مالك المتوفى سنة ٦٨٦هـ، فقـد آختصر القسم الخاص بالمعاني والبيان والبديع في المفتاح، ولخّصه في كتاب جيّد سمّاه «المصباح في آختصار المفتاح» وهو أوّل تلخيص وصل إلينا، وأشاد بذكره آبن خلدون في مقدمة تاريخه عند الكلام على علم البيان[1]. ولبدر الدين أيضاً كتاب «روض الأذهان في علم البيان» وهو تلخيص آخر لقسم المعاني والبيان والبديع في المفتاح.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٥٢٠.

وقد حظي مصباح آبن الناظم ردحاً طويلاً من الزمن بعناية كبيرة من طلاب البلاغة في بلدان المغرب العربيّ، وعني بشرحه كثير من علماء هذه البلدان، وكان مثله في تلك البلاد مثل تلخيص القزويني في البلاد المشرقية، وقد لخّص «المصباح» محمد بن النحويّة المتوفى في دمشق سنة ٧١٨هـ في كتاب سمّاه «ضوء المصباح» ثم شرحه شرحاً لطيفاً.

٣ ــ العلاّمة محمود بن مسعود بن مصلح أبو الثناء قطب الدين الشيرازي المتوفى سنة ٧١٠هـ وقد شرح قسم المعاني والبيان والبديع من المفتاح في كتاب سمّاه «مفتاح المفتاح».

٤ ــ جلال الدين القزويني المتوفى سنة ٧٣٩هـ وقد آختصر هذا القسم من المفتاح في متن سمّاه «التلخيص» وهو[١] متن منثور طويل جداً نال شهرة واسعة وأصبح من أروج المختصرات وعني بشرحه الجمّ الغفير من المشارقة والترك والمصريين في كلّ العصور، وأقبل عليه الناس والعلماء قراءة وتدريساً، يقول آبن خلدون «العناية به لهذا العهد عند أهل المشرق في الشرح والتعليم منه أكثر من غيره»[٢].

وقد ذكر القزويني في خطبة كتابه هذا أنّه تلخيص لمفتاح السكاكي، قال «ولّما كان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذي صنّفه الفاضل العلاّمة أبو يعقوب يوسف السكاكي أعظم ما صنّف فيه ــ أي في علم البلاغة وتوابعها ــ من الكتب المشهورة نفعاً لكونه أحسنها ترتيباً وأتّمها تحريراً وأكثرها للأصول جمعاً ولكن كان غير مصون عن الحشو والتطويل والتعقيد قابلاً للاختصار مفتقراً إلى الإيضاح والتجريد، ألّفت مختصراً يتضمّن ما فيه ــ أي في القسم الثالث من المفتاح ــ من القواعد، ويشتمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد، ولم آل جهداً في تحقيقه وتهذيبه، ورتبته ترتيباً أقرب تناولاً من ترتيبه ــ أي ترتيب

---

(١) طبع بمصر سنة ١٣٣٠هـ في آثنتين وخمسين صفحة من القطع المتوسط.
(٢) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٢٠.

السكاكي ــ ولم أبالغ في آختصار لفظه تقريباً لتعاطيه، وطلباً لتسهيل فهمه على طالبيه»[١].

فآعتبر الشيخ المراغي ذلك[٢] آدعاء منه بأنه آقتصر في تلخيصه على تلخيص المفتاح وحده وبأنّه لم يأخذ من غيره شيئاً قطّ، في حين يرى الشيخ[٢] أنّ تلخيص القزويني إنّما هو تلخيص لعدّة كتب أحدها المفتاح ومنها دلائل عبدالقاهر وأسراره، وسرّ الفصاحة لابن سنان الخفاجي، وأنّ الأمانة العلمية كانت توجب على القزويني أن لا يغمط هذين العالمين فضلهما، وأن يشير إلى مالهما من آراء وأقوال في كتابه كما فعل مع السكاكي.

ويبدو لي أنّ المراغي فطن إلى شيء في أول خطبة التلخيص، وأغفل شيئاً أو غاب عنه هذا الشيء من آخرها، فالقزويني لم يلبث أن أردف قوله السابق في خطبته بقوله «وأضفت إلى ذلك فوائد عثرت في بعض كتب القوم عليها، وزوائد لم أظفر في كلام أحد من القوم بالتصريح بها ولا الإشارة إليها»[٢] وهذا كلام شديد الوضوح في دلالته على أنّ القزويني لم يدّع في هذه الخطبة بأنّ تلخيصه إنّما كان تلخيصاً لكتاب واحد هو مفتاح السكاكي كما يقول المراغي، إذ لا مفرّ ــ إلى جانب ما نسبه إلى نفسه في التلخيص من آبتكار ــ من أن تكون كتب عبدالقاهر وآبن سنان، وكذلك كتب غيرهما، مما يندرج ضمناً تحت كتب القوم التي أضاف منها في تلخيصه ما أضاف، وهذا في حدّ ذاته يكفي لدرء ما رمي به من آدعاء حتى لو لم يسّم هؤلاء وكتبهم بالأسماء الصريحة كما سمّى السكاكي ومفتاحه.

ولا بدّ أنّ جمهرة ما في تلخيص القزويني التي أخذها من المفتاح هي التي أوهمت المراغي بما توهّم، وحملته على آستغراب ما آستغرب، ولو آقتصر على القول بأنّه كان من واجب القزويني أن يصرّح بآسم عبدالقاهر وآبن سنان

---

(١) القزويني: التلخيص، ص ١٠ ــ ١٢.

(٢) انظر: أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ٣٤.

وكتبهما كما صرّح بآسم السكاكي وكتابه على الرغم من غلبة ما أخذه من كتاب الأخير لأصاب.

ومن شرّاح مفتاح العلوم ومختصريه وناظميه أيضاً:

١ ـ الشارح حسام الدين المؤذني الخوارزمي، فرغ من شرحه سنة ٧٤٢هـ.

٢ ـ الشارح شمس الدين محمد بن مظفر الخطيبي الخلخالي المتوفى سنة ٧٤٥هـ.

٣ ـ الشارح عليّ بن الحسين الموصلي المتوفى سنة ٧٥٥هـ.

٤ ـ الشارح جمال الدين الشّريشي المتوفى سنة ٧٦٩هـ.

٥ ـ الشارح سعد الدين مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني[١] المتوفى سنة ٧٩٢هـ.

٦ ـ الشارح السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ، ولكل من علاء الدين علي بن محمد الشاهرزوري البسطامي[٢] المتوفى سنة ٨٧٥هـ، والمولى[٣] اللطفي المقتول سنة ٩٠٤هـ، وأسعد[٤] بن الناجي بك المتوفى سنة ٩٢٢هـ، ومحي الدين جلبي المتوفى سنة ٩٥٤هـ، وشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي المصري المتوفى سنة ١٠٦٩هـ، ومحمد بن موسى البسنوي المتوفى حوالي سنة ١٠٧٠هـ حواشٍ على شرح

---

(١) جرت بينه وبين السيّد الشريف مناظرة في مجلس تيمورلنك ـ وكان السعْد مبجّلاً في مجلسه ـ في آجتماع الاستعارتين التبعية والتمثيلية في قوله تعالى: ﴿أولئك على هدى من ربهم﴾، وكان الحكم بينهما الخوارزمي فحكم بتفضيل رأي السيد وآشتهر ذلك بين الناس فآغتمّ السعد ومات. «انظر: السخاوي: الضوء اللامع ٥: ٣٢٩؛ والشوكاني: البدر الطالع ١: ٤٨٨؛ وحاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ٢٨٣».

(٢) الشهير بمصنِّفَك أي المصنّف الصغير. «انظر: الزركلي: الأعلام ٥: ١٦١».

(٣) هو المولى لطف الله التّوْقَاتي المدرس في بلاد الروم زمن السلطان العثماني بايزيد، نسب إلى الالحاد والزندقة فحكم بإباحة دمه وقتل، له أيضاً رسالة سمّاها «السبع الشداد» تحتوي على سبعة أسئلة وجّهها للسيد الشريف. «انظر: الزركلي: الأعلام ٦: ١٠٧».

(٤) انظر: كحالة: معجم المؤلفين ٢: ٢٥٠.

السيد الشريف للمفتاح، ولزكريّا الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ تعليقات على هذا الشرح.

٧ ــ الشارح شمس الدين أحمد بن سليمان الرومي الشهير بآبن كمال[١] باشا المتوفى سنة ٩٤٠هـ، وله إلى جانب «شرح المفتاح» كتاب «تعبير المفتاح» وشرحه.

٨ ــ الشارح المولى عصام الدين أحمد بن مصطفى الشهير بطاشكُبْري[٢] زَادَه المتوفى سنة ٩٦٨هـ.

٩ ــ الشارح المعانيجي المتوفى سنة ٩٩٠هـ، وقد آختصر المفتاح أيضاً.

١٠ ــ الشارح صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي[٣] المتوفى سنة ١٠٥٩هـ.

١١ ــ الشارح ناصر الدين الترمذي.

١٢ ــ الشارح عماد الدين الكاشي.

١٣ ــ الشارح القاضي حسام الدين قاضي الروم.

١٤ ــ شارح شواهد المفتاح إبراهيم القرماني.

١٥ ــ الناظم أبو عبدالله الضرّير المراكشي، وقد شرح منظومته شرحاً سمّاه «ضوء المصباح على ترجيز المفتاح».

---

(١) كان مدرساً ثم قاضياً ثم مفتياً بالقسطنطينية، جاء إلى القاهرة مع السلطان سليم العثماني فلقيه أكابر العلماء وناظروه وأعجبوا به، له مؤلفات ورسائل في عدّة فنون تزيد على الثلاثمائة بعضها بالعربية. «انظر: الزركلي: الأعلام ١: ١٣٠».

(٢) ليس هناك روميّ أفصح منه باللسان العربي، من مصنّفاته رسالتان ألّفهما في المناظرة التي حدثت بين السعد التفتازاني والسيّد الشريف الجرجاني في مجلس تيمور خان في سمرقند، وقد آنتصر فيها للسعد. «انظر: الصبان: الرسالة البيانية ٣٨٣ ــ ٣٨٤؛ وجرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ٣: ٣٣٨».

(٣) طبع شرحه في المشرق العجمي. «انظر: سركيس: معجم المطبوعات ٢: ١١٧٤».

١٦ ـ المختصر عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار[1] الإيجي الشيرازي المتوفى سنة ٧٥٦هـ، وقد آختصر المفتاح في كتاب سمّاه «الفوائد الغياثية في علوم المعاني والبيان والبديع» وعلى هذا الكتاب شروح كثيرة منها:

- شرح تلميذه شمس الدين محمد بن يوسف الكرماني المتوفى سنة ٧٨٦هـ، وسمّاه «تحقيق الفوائد».
- شرح شمس الدين محمد بن حمزة الفنري أو الفناري المتوفى سنة ٨٣٤هـ.
- شرح محمد بن السيّد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨٣٨هـ.
- شرح عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الأسْفَراييني[2] المتوفى سنة ٩٤٥هـ أو سنة ٩٥١هـ.
- شرح العلاّمة الشريف مير محمد علي البخاري المتوفى بالآستانة سنة ٩٥٠هـ.
- شرح السيّد عيسى بن محمد الصّفوي المتوفى سنة ٩٥٥هـ.
- شرح طاشكبري زاده، وهو شرح كبير حافل بالفوائد، جامع لما وجّه لشرحي السّعد المطوّل والمختصر على تلخيص المفتاح من آعتراضات مع الإجابة عن ذلك، وقد آختصر طاشكبري زاده شرحه الكبير هذا في شرح أقلّ منه حجمًا.
- شرح العلاّمة أحمد الشهير بالأبهري من علماء القرن الثامن.
- شرح محمد بن حاجي بن محمد البخاري السّعيدي الشهير بقال أقول.

---

(١) يلقّب بالعضد الإيجي، ومن تلاميذه السعد التفتازاني، وكتابه «الفوائد الغياثية» تلخيص للقسم الثالث من المفتاح، وقد سمّاه بهذا الاسم لأنه عمله لغياث الدين محمد بن سلطان الوزراء، وهو أصغر من تلخيص القزويني، جَارَى فيه المفتاح في ترتيبه فلم يقدّم ولم يؤخّر كما فعل القزويني في تلخيصه. «انظر: السيوطي: بغية الوعاة ٢: ٧٥».

(٢) منسوب إلى أسفرايين وهي قرية بخراسان. «انظر: الزركلي: الأعلام ١: ٦٣».

ـ شرح محمود[1] بن محمد الفاروقي الجونفوري الهندي المسمّى «الفرائد في شرح الفوائد».
ـ شرح سعد الدين الحلال.
ـ شرح آخر لا يعرف مصنّفه.

وكما آنشغل الناس بمفتاح السكاكي آنشغلوا أيضاً بتلخيص الخطيب القزويني له، فقد آثر هذا السكاكي على غيره من علماء البلاغة فآئتم به في منهجه، وآعتمد على علمه في تصنيف تلخيصه، لما رآه في مفتاحه من حسن الترتيب وتمام التحرير وكثرة الجمع للأصول والفروع، وعدّ التلخيص من أجل ذلك آختصاراً لبلاغة السكاكي في المفتاح على وجه التهذيب، وتعديل الترتيب، مع زيادة بعض الزوائد، وإضافة المزيد من الشواهد.

وقد نال تلخيص الخطيب القزويني شهرة واسعة لا تقلّ عن شهرة المفتاح إن لم تزد، فتسابق الطلاب من مختلف الأصقاع العربية والإسلامية إلى آقتنائه ودراسته وتحصيله، وتنافس العلماء في التعليق عليه أو آختصاره أو شرحه والتحشية عليه أو نظمه حتى صار أساس الدرس البلاغي ومادته منذ تصنيفه، وأصبح في نظر المشتغلين بتعليم البلاغة والتأليف فيها الأصل الذي يصنّف فيه، والقاعدة التي ينبغي الانطلاق منها، والمحور الذي تدور حوله كلّ الدراسات البلاغية، وأضحى جلّ من ألّف بعد القزويني في البلاغة شارحاً لكتابه «التلخيص» أو مختصراً له أو ناظمًا، فحظي من ذلك كلّه بمقدار وفير ربّما فاق ما حظي به المفتاح نفسه.

١ ـ فقد شرحه صاحبه الخطيب القزويني شرحاً سمّاه «الايضاح»[2] وهو أوّل شارح له، ويعدّ شرحه أهمّ شروح التلخيص وأكثرها دقّة وخصوبة وأغزرها فوائد لأنّ صاحب البيت أدرى بما فيه، فهو قد صنعه ليكون شرحاً لتلخيصه وإيضاحاً له، وآستعان على ذلك بأن أضاف إليه أطرافاً

---

(١) طبع في الهند سنة ١٣٣١هـ.
(٢) طبع مراراً في مصر وغيرها، وعلى بعض طبعاته تعليقات لمحمد بن المنعم خفاجي أولغيره.

مهّمة من مفتاح السكاكي كان قد أغفل ذكرها قبل ذلك في التلخيص، وأطرافاً أخرى مهمة من دلائل عبدالقاهر وأسراره ترك السكاكي ذكرها في المفتاح، وزاد على هذا وذاك أطرافاً حسنة من كلام سائر علماء البلاغة، وتوّج ذلك كلّه بما أدّاه إليه فكره ولم يسبقه أحد إليه.

ولقد تميّز إيضاح القزويني بكثرة الشواهد كما تميّزت عبارته بشيء من السهولة وقدر من الوضوح، مما جعل أسلوبه يقع موقعاً وسطاً بين أسلوب عبدالقاهر الأدبّي في الدلائل والأسرار، وأسلوب السكـاكي العلمي في مفتاح العلوم.

وتعّد تصانيف الزمخشري بعامة والكشاف منها بخاصّة من أهمّ ما أفاد منه الخطيب في إيضاحه أعظم الفوائد، فقد آتجه إليها وآعتمد عليها بشكل جليّ في تحريره للمشاكل البلاغية الغامضة وفي حكمه على كثير من المسائل الخلافية وفي تخريجه للشواهد القرآنية.

ولقد آهتمّ البلاغيون بالايضاح آهتماماً عظيـًما فوضعـوا عليه الحواشي والتقريرات وغيرها، ومنها:

(أ) حاشية المولى محمد جمال الدين بن محمد الأقصرائي المتوفى سنة ٨٠٠هـ.

(ب) حاشية المولى حيدرة الشيرازي المتوفى سنة ٨٢٠هـ تقريباً.

(ج) حاشية برهان الدين الرومي المتوفى بعد سنة ٨٢٠هـ.

(د) تقريرات أحمد بن يحيـى الكاشاني المسّماة «حلّ الاعتراضات التي أوردها صاحب الإيضاح على المفتاح».

(هـ) شرح لأبياته وضعه قطب الدين الرازي المتوفى سنة ٧٦٦هـ.

٢ ــ وشَرَحَ التلخيص أيضاً محمد بن مظفر شمس الدين الخطيبي الخلخالي المتوفى سنة ٧٤٥هـ، وسمّى شرحه «مفتاح تلخيص المفتاح» وهو أقدم الشروح بعد إيضاح القزويني.

٣ ــ وشرحه بهاء الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧٣هـ، وسمّى شرحه «عروس

الأفراح في شرح تلخيص المفتاح»[1] ولعزّ الدين محمد بن جماعة حاشية عليه.

٤ ـ وشرحه محمد بن يوسف[2] الحلبي محبّ الدين الشهير بناظر الجيش المتوفى بمصر سنة ٧٧٨هـ، وسمّى شرحه «شرح تلخيص القزويني».

٥ ـ وشرحه محمد بن محمد أكمل الدين البابَرْتي[3] المتوفى بمصر سنة ٧٨٦هـ، وسمّى شرحه «شرح تلخيص المعاني والبيان».

٦ ـ وشرحه شمس الدين القَوْنَوي المتوفى سنة ٧٨٨هـ وسمّى شرحه «شرح تلخيص المفتاح للقزويني».

٧ ـ وشرحه السعد التفتازاني المتوفى سنة ٧٩٢هـ شرحين:

(أ) **الشرح المطول**[4]: ويعدّ هذا الشرح من أجلّ شروح التلخيص، فقد أوضح فيه مبهمه، ودفع ما توجّه عليه من نقد في تعريفاته أو في بعض قضاياه، لكن يعاب عليه أنّه سلك في ذلك طريق أهل الجدل لا طريق أهل الأدب[5]، وللسيّد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ حاشية عليه انتقد فيها مواضع كثيرة من كلام السعد، وتعرف هذه الحاشية بحاشية السيّد[6] على المطوّل، وعلى حاشية السيّد هذه حاشية لحميد الدين بن أفضل الدين المتوفى سنة ٩٠٨هـ، ولعزّ الدين محمد بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩هـ ثلاث

(١) طبع بمصر مع شروح التلخيص سنة ١٣٤٢هـ.

(٢) من تلاميذ الجلال القزويني. «انظر: ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة ٥: ٦١».

(٣) نسبة إلى بابرتي وهي قرية قرب بغداد، أو بابرت في أرضروم بتركيا. «انظر: الزركلي: الأعلام ٧: ٢٧١».

(٤) وهو مطبوع في القسطنطينية عدة مرات.

(٥) من أمثلة ذلك أنّه كان يسير وراء القاعدة الجدلية «بيان المراد بدفع الإيراد» سواء أوافقت النهج الذي تسيغه قواعد اللغة أم كان للرأي فيها دخل كبير. «انظر: عدداً من الأمثلة الكثيرة جداً على ذلك في شرحه المطول، ص١٠٣، ١٢٧، ٣٢٦».

(٦) طبعت في القسطنطينية أكثر من مرة.

حواشٍ على الشرح المطوّل، ولشمس الدين محمد بن حمزة الفنري أو الفناري المتوفى سنة ٨٣٤هـ، ومحمد الطائي البساطي المتوفى سنة ٨٤٢هـ، وأبي القاسم بن بكر الليثي السمرقندي[1] المتوفى بعد سنة ٨٥٠هـ، وملاّخُسْرو[2] المتوفى سنة ٨٥٥هـ، وحسن[3] جلبي الفنري أو الفناري المتوفى سنة ٨٨٦هـ، وأسعد الناجي المتوفى سنة ٩٢٢هـ، وآبن قاسم[4] العبَّادي المتوفى سنة ٩٩٢هـ، وياسين العليمي الحمصي المتوفى سنة ١٠٦١هـ، والملاّ عبدالحكيم بن شمس الدين السيالكوتي[5] الهندي المتوفى سنة ١٠٦٧هـ، ومحمد الطاهر بن محمد بن عاشور المتوفى سنة ١٢٨٤هـ حواشٍ عليه.

ولكلّ من الشيخين محمد الأنبابي شيخ الأزهر المتوفى سنة ١٣١٣هـ، وعبدالرحمن بن محمد الشربيني شيخ الأزهر المتوفى سنة ١٣٢٦هـ تقريرات على هذا الشرح المطول.

(ب) **الشرح المختصر**[6]: ولكلٍّ من السيد الشريف الجرجاني وعزّ الدين محمد بن جماعة، وحسن جلبي الفنري أو الفناري، ونظام الدين الخطائي المتوفى سنة ٩٠١هـ، وأحمد بن يحيى حفيد

---

(١) طبعت حاشيته في القسطنطينية على الحجر سنة ١٣٠٧هـ، وله أيضاً رسالة مشهورة في الاستعارات تسمّى السمرقندية. «انظر: سركيس: معجم المطبوعات ١: ١٠٤٤ ـ ١٠٤٥».

(٢) هو محمد بن فراموز الشهير بالملاّ أو المولى خُسْرو، كان قاضياً في القسطنطينية وتوفي بها. «انظر: الزركلي: الأعلام ٧: ٢١٩».

(٣) من تلاميذ ملاّ خُسْرو وهو حفيد شمس الدين محمد بن حمزة الفنري أو الفناري، توفي في بلاد الروم، وطبعت حاشيته في القسطنطينية عدة مرات. «انظر: كحالة: معجم المؤلفين ٣: ٢١٣».

(٤) هو أحمد بن قاسم الصّباغ العَبَّادي شهاب الدين، وقد سمّى حاشيته على شرح السّعد المطوّل «الحواشي والنكات والفوائد المحرّرات». «انظر: آبن العماد: شذرات الذهب ٨: ٤٣٤؛ والزركلي: الأعلام ١: ١٨٩».

(٥) طبعت حاشيته في القسطنطينية عدة مرات.

(٦) وهو مطبوع في كلكتّا بالهند سنة ١٢٢٨هـ.

السعد التفتازاني المتوفى سنة ٩٠٦هـ، وياسين[١] العُلَيْمي الحمصي، والشهاب الخفاجي المتوفى سنة ١٠٦٩هـ، وآبن يعقوب المكناسي المغربي المتوفى سنة ١١٠٨هـ أو ١١١٠هـ، ومحمد بن سالم[٢] الحِفْني المتوفى سنة ١١٨١هـ، والصفّوي القلعاوي المتوفى سنة ١٢٠٥هـ، والصّبان المتوفى سنة ١٢٠٦هـ، ومصطفى[٣] البناني المتوفى حوالي سنة ١٢٢٠هـ، ومحمد عرفه الدسوقي[٤] المتوفى سنة ١٢٣٠هـ حاشية عليه.

وللشيخ محمد بن محمد شمس[٥] الدين الأنبابي شيخ الأزهر تقريرات على هذا الشرح المختصر.

٨ ــ وشرحه شمس الدين محمد بن عثمان الزوزني المتوفى سنة ٧٩٢هـ.

٩ ــ وشرحه جلال الدين بن أحمد التبريزي[٦] المتوفى بالقاهرة سنة ٧٩٣هـ، وشرحه وسيط يسمّى «نفائس التنصيص في شرح كتاب التلخيص».

١٠ ــ وشرحه السيد جمال الدين عبدالله النقردار العجمي المتوفى حوالي سنة ٨٠٠هـ.

---

(١) له أيضاً حاشية على حاشية حفيد السعد التفتازاني على الشرح المختصر لجدّه السعد على تلخيص القزويني. «انظر: الزركلي: الأعلام ٩:١٥٥».

(٢) من مؤلفاته: حاشيته على حاشية حفيد السعد على الشرح المختصر لجدّه على التلخيص. «انظر: الزركلي: الأعلام ٧:٤».

(٣) جرّد البناني أغلب حاشيّته من هوامش نسخة شيخه الصبان، وسمّيت لذلك حاشية التجريد، وهي أربعة أجزاء كبيرة مطبوعة بمطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٣١هـ.

(٤) طبعت حاشيته في جزأين في بولاق سنة ١٢٧١هـ، وطبعت أيضاً مع شروح التلخيص بمصر سنة ١٣٤٢هـ، وقد آختصر حاشية الدسوقي هذه على الشرح المختصر الحاج علي الآقشهري بن عثمان وطبع مختصره في الآستانة سنة ١٢٨٠هـ.

(٥) وله أيضاً رسالتان في تحقيق الاستعارة في نحو: زيد أسد. «انظر: سركيس: معجم المطبوعات ١:٤٧٨».

(٦) وهو المعروف بالتَّباني نسبة إلى التَّبانة وهي خطة معروفة بالقاهرة كان يسكن فيها. «انظر: الشوكاني: البدر الطالع ١:١٨٦».

١١ ـ وشرحه جمال الدين الأقصرائي المتوفى سنة ٨٠٠هـ.

١٢ ـ وشرحه السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ.

١٣ ـ وشرحه عزّ الدين[١] محمد بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩هـ.

١٤ ـ وشرحه حيدرة الشيرازي المتوفى سنة ٨٢٠هـ تقريباً.

١٥ ـ وشرحه عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفراييني المتوفى سنة ٩٤٥هـ أو سنة ٩٥١هـ، وسمّى شرحه «الأطول»[٢] وقد أطلق عليه هذا الاسم لأنه أطول من الشرح المطوّل للسعد التفتازاني، وقد نقد فيه كثيراً من بحوث السعد في شرحه المطول.

١٦ ـ وشرحه ابن يعقوب المكناسي المغربي، وسمّي شرحه «مواهب الفتّاح في شرح تلخيص المفتاح»[٣] ومن شرّاح شواهد التلخيص:

١ ـ جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ وقد شرح أبيات التلخيص.

٢ ـ عبدالرحيم بن أحمد العبّادي العباسي المتوفى سنة ٩٦٣هـ وله «معاهد التنصيص على شرح شواهد التلخيص»[٤] وقد ذكر فيه معاني الأبيات وتراجم قائليها ووضع في كلّ فنّ ما يناسبه من نظائرة الأدبية.

ومن مختصري التلخيص وناظميه وأصحاب النكت عليه:

١ ـ المختصر عزّ الدين محمد بن جماعة، وقد آختصره في كتاب سمّاه «تلخيص التلخيص».

٢ ـ المختصر أبرويز الرومي.

٣ ـ المختصر أبو يحيى شيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى بالقاهرة سنة ٩٢٦هـ، وقد لخّصه مرتين، وسمّى أحد ملخّصيه «أقصى الأماني في

---

(١) من تلاميذ ناظر الجيش والتاج السبكي. «انظر: ابن العماد: شذرات الذهب ٧: ١٣٩».

(٢) وهو مطبوع في القسطنطينية في جزأين سنة ١٢٨٤هـ.

(٣) وهو مطبوع ضمن شروح التلخيص بمصر سنة ١٣٤٢هـ.

(٤) وهو مطبوع في بولاق سنة ١٢٧٤هـ.

علم البيان والبديع والمعاني» وشرحه بشرح سمّاه «فتح منزل المباني» وسمّى الملخّص الثاني «ملخص تلخيص المفتاح الذي للسكاكي»[1].

٤ ــ الناظم خضر بن محمد، مفتي أماسية، وسمّى منظومته «أنبوب البلاغة».

٥ ــ ونظمه الجلال السيوطي في أرجوزة سمّاها «الجمان»[2] ثم شرحها في كتاب سمّاه «عقود الجمان في المعاني والبيان»[2].

٦ ــ وللسيوطي أيضاً «الإفصاح» وهو نكت على التلخيص.

٧ ــ الناظم عبدالرحمن بن محمد الأخضري المتوفى سنة ٩٨٣هـ، وسمّي نظمه «الجوهر المكنون في الثلاثة الفنون»[3].

٨ ــ الناظم زين الدين بن أبي العزّ بن طاهر.

□ □ □

---

(١) وهو مطبوع في بولاق سنة ١٣٠٥هـ في أربع وعشرين صفحة.

(٢) طبعت الأرجوزة مع الشرح في بولاق سنة ١٢٩٣هـ، وفي القاهرة سنة ١٣٠٣هـ وسنة ١٣٠٥هـ وبعدهما.

(٣) وهو مطبوع في مصر مراراً.

الدرس والتأليف في علوم البلاغة
عند المتأخرين بعدهما

حذا المصنّفون بعد السكاكي والقزويني حذوهما، وآل الأمر عند المتأخرين منهم إلى أن أصبحت جمهرتهم توجّه جهودها إلى خدمة الكتب دون خدمة الفنّ، وإلى الأبحاث اللفظية والحوار في العبارات والجدل في الصيغ بدلاً من التعمق في الأهداف والأغراض، فاتخذت مصنفاتهم بذلك سمتاً جديداً وظهرت بمظهر خاص والتزمت بلون معينّ سمّي بالشروح والحواشي والتقريرات والمختصرات، نرى هذا ماثلاً بين أيدينا في بعض الكتب التي صنّفت في عصور المماليك، ثم في أكثر الكتب التي صنّفت في عصور العثمانيين، وقد أصبح هذا مدعاة لقلّة الحركة الفكرية في مسائل العلم الحقيقية ولغلبة الاهتمام وزيادة العناية بالقوالب والظواهر دون الحقائق واللباب في عصور العثمانيين على وجه الخصوص.

وقد أصبحت كتب السكاكي والقزويني منذ ألّفت الأساس الأول للشروح والمختصرات والحواشي والتقريرات التالية التي انبنت بشكل أو بآخر عليها من حيث كانت مناقشة لعبارتها أو تطويلاً أو اختصاراً أو تفسيراً أو نحو ذلك لها، بدا هذا بوضوح من حشود الشروح والمختصرات التي صنّفت على كتب السكاكي والقزويني وجعلت منها محوراً تدور حوله وصيّرتها ميداناً لدرس البلاغة وتحصيلها، ثم من حشود الحواشي والتقريرات على هذه الشروح والمختصرات، وهي جميعاً التصانيف التي أعطتنا في نهاية المطاف الصورة الدقيقة

للسمات الفلسفية التي وسمت الدرس البلاغي وللروح المنطقية التي ألقت ظلالها على مسائل البلاغة.

وقد بلغت شروح التلخيصات والحواشي على هذه الشروح الذروة في القرن الثاني عشر الهجري ثم ظهرت التقريرات على الحواشي وعلى شروح التلخيصات، ووصل هذا كلّه الغاية وبلغ النهاية في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الذي يليه.

وقد تداخلت في هذا اللون من التأليف في البلاغة العلوم والفنون ما كان منها مقصوداً بالبحث وما كان منها غير مقصود، كما آتصف المصنّفون فيه بغلبة العجمة عليهم وقلّة إلمام كثير منهم بالأساليب العربية القديمة مما جعل أقلامهم وأقلام من تشبّه بهم تتبارى وتتنافس في إقامة الصيغ الخفية وفي إقحام مصطلحات المنطق وألفاظ الفلسفة وفي التلاعب بالألفاظ والإيغال في الإيجاز والحرص على الرمز والإلغاز وفي الجنوح إلى الاستطراد أو الإيجاز بلا داعٍ، وقد آستتبع هذا كلّه بالضرورة الهبوط المتدرّج حتى بتنا نرى هذه المصنّفات ليست فقيرة في الأساليب الأدبية الفصيحة فحسب بل تقع فيها أيضاً أشياء من المخالفة للقواعد النحوية والصرفية ومسامحات في ذلك ونحوه.

وقد أوغل مصنّفو هذه الكتب في تصنيف الحواشي التي تفسّر مقاصد الشرّاح، وبعد ذلك في وضع التقريرات التي تهتمّ بتوضيح ما آنبهم من الحواشي التي أخذت بدورها تنافس ما وضعت له من الشروح في الغموض فكان ما كان في أكثرها من آنصراف يكاد يطبق إلى الصيغ والألفاظ بدلاً من فقه العلم والغوص إلى أعماق المسائل، وأصبحت هذه المؤلفات مجال تدريب لقارئها على الجدل، وإرشاد له إلى طرق المناظرة، وأصبح هذا القارىء يعاني من معالجة آلتواء مناحي البحث في أساليب المؤلفين، ومن حمل نفسه على كدّ الفكر في فهم مغازيهم ومراميهم كدّاً شديداً مما جعل هذه المؤلفات تلعب دوراً كبيراً في شحذ فكر الدارس وتوسيع مدارك عقله ولكنها لم تلعب الدور نفسه في ترقيق شعوره وإرهاف خياله وتنمية عواطفه. ولقد كان من هذه المؤلفات

ما هو جيد، ومن هؤلاء المؤلفين من هو أهل للتأليف عرباً كانوا أو غير عرب، وقد وجد الكثير منها ومنهم فآستحقّت وآستحقّوا الخلود بما أوردوه فيها من الإضافات المفيدة، وما تزال هذه المصنفات حتى الآن مورداً ينهل من معينه الباحثون في علوم البلاغة والمهتمون بالتصنيف فيها.

ولكن يمكن القول بأنّ الإطار العام الذي آنتظمت فيه جمهرة التلخيصات والشروح والحواشي والتقريرات وكذلك المنظومات والنكت وشروح الشواهد هو الإطار الذي لم تخرج معه عن كونها صوراً متقاربة ليس بينها مقدار واسع من التفاوت في الموضوع والمنهج والأسلوب، أو في طريقة العرض وحجم المعلومات، يبدو هذا بوضوح من أكثر ما سقناه أو سنسوقه من هذه الكتب التي صنّفت على المفتاح أو التلخيص أو الإيضاح أو الفوائد الغياثية أو السمرقندية أو على غيرها، فهي لا يكاد اللاحق منها يخرج عن السابق أو يزيد عليه أو يبتعد عنه مما لا يجعل للمتأخّر من هذه المصنفات مزية ترفعه على ما سبقه من نوعه في القيمة العلمية.

لقد صرف المؤلفون همّهم منذ بدأ عصر الشروح والحواشي إلى فتح ما أغلق وإيضاح ما أشكل من العبارات، وإلى الجمع بين ما تناقض من الأقوال والتوفيق بين ما تصادم من الآراء، وإلى إثارة الاعتراضات ثم دفعها، وقصروا جهودهم على هذا ونحوه فلم يهتمّوا بالابتعاد عن العبارات الصلبة والأساليب الصعبة والألفاظ الاصطلاحية، ولم يعنوا بالبلاغة الأدبية فآنصرفوا عنها إلى البلاغة المنطقية التي تتغلغل فيها المباحث الفلسفية والأفكار الكلامية، وهذه كلّها أمور ليست في صلب ما يجب أن يكونوا فيه.

ولأنهم عنوا بشيء وتركوا العناية بغيره كادت مصنفاتهم الكثيرة تقتصر على ما ورثوه عن السابقين من المعلومات، ولم يضيفوا شيئاً مهماً إلى هذا الموروث سوى القليل، ووقفوا في غالب الأمر وفي جمهرة المسائل حيث انتهى السكاكي والقزويني على وجه الخصوص. ويعدّ القرن السابع الهجرّي البداية الزمانية لهذا السمت المستحدث في التأليف، وهو السمت المتميّز في شكله

الدالّ في مضمونه على بعد أكثر الملكات عن التجديد والابتكار والإبداع، وعلى آنصرافها إلى العناية بتحكيك الألفاظ وإثارة التفكير العقلي أكثر من أيّ شيء آخر، ولقد أسهم في آنتشار هذا الاتجاه دخول الأعاجم في المشرق في الدرس البلاغي ـ على ما ألمعنا إليه قبل قليل ـ بعد أن كان مقصوراً على العرب متّشحاً عندهم بوشاح الأدب مئتزراً بإزار اللغة وحدهما، فأعمل هؤلاء الطارئون فيه عقولهم وآستخدموا في خدمته قوانينهم النظرية المتأثّرة بما كان لأممهم من حضارات قديمة ومعارف سابقة وآداب مختلفة وبلاغة مغايرة، ففصلوا بذلك الدرس البلاغيّ العربيّ شيئاً فشيئاً عن ذوق العرب الأدبيّ وأدخلوه رويداً رويداً بحكم آختلاف الطبائع والنفوس في ميادين الأفكار المجردة والأساليب المنطقية والاتجاهات العقلية، وساعد على رسوخ هذا الاتجاه الجديد في الدرس البلاغي ما حدث من تغيير عام في روح العصر ولا سيما فيما سمي بعصور الانحطاط وهو التغيير الذي آنعكس أيضاً على سائر ألوان الدرس الأدبيّ، بل على جميع أنواع النشاط العقليّ في حياة الناس. ولو أردنا أن نلتمس لهؤلاء الأعاجم أو لمن عاشوا بينهم وتأثّروا بهم شيئاً من العذر لأخذنا بعين الاعتبار أنّ البلاغة الأدبية كانت قد نضجت على أيدي علماء العرب القدامى الذين ملأوا بأبحاثها المصنفات والموسوعات، فلم يبق أمام هؤلاء زيادة كبيرة يمكنهم أن يأتوا بها، وهم فيما زادوه لم يشبهوا من سبقهم من البلاغيين العرب فهؤلاء أهل العربية وأصحابها يحسنون تصريفها وملاحظة وجوه الحسن الأدبيّ والبلاغي في تراكيبها، وأولئك ليسوا كذلك، لهذا آنصرفوا إلى ما آنصرفوا إليه فآمتلأت كتبهم بالنقل والعقل مع زيادات تغيّر الكثير من المظهر، ولكنّها لا تضيف الكثير إلى الجوهر. وربما كانت هناك أسباب أخرى ساعدت على ما آل إليه أمر التصنيف، وأرست دعائم الطابع الجديد الذي أصبح له، قد يكون منها آختلاف نوعية الحكام وأصولهم وآهتماماتهم فلم يصبح للأدب العربيّ ولما يرتبط به من علوم الآلة الاهتمام والتداول اللذان كانا لهما من قبل، وقلّ التشجيع وندرت المكافأة ولم يبق تقريب لأرباب الفصاحة وأصحاب البلاغة، وآتجه ما بقي من كل ذلك إلى علوم الدين آبتغاء

من هؤلاء الحكام لمرضاة الله وآستهدافاً للتقرّب إلى عامّة الناس بالتقرّب من دينهم وبخدمة علومه الخدمة اللائقة.

هذا هو الطابع العام للدرس البلاغي عند المتأخرين، وهو طابع قام من جهة على ما أصبحت عليه أشكال المؤلفات في البلاغة العربية بعد السكاكي والقزويني من المتون والشروح والحواشي والتقريرات والملخصات الكثيرة، وقام من جهة أخرى على ما آلت إليه محتويات المصنّفات على أيدي أصحابها من البلاغيين المتكلمين البارعين في المعقول الذين تركوا في علومه من الآثار مثلما تركوا منها في البلاغة، فقد آلت هذه المحتويات بالدرجة الأولى إلى الإلغاز العقليّ والتفذلك الذهني والجدل الفلسفي والتعبير المحكك، وهذه أمور ليست دانية كثيراً إلى البلاغة. وهكذا وجدنا البلاغة العربية قد أصبحت وديعة في أيدي المتفلسفين الذين أكثروا من الاستعانة بنظريات الفلسفة وإقحام قوانينها في الدرس البلاغي، وفي أيدي الأصوليين والمناطقة الذين تزيّدوا في تناول المسائل الأصولية والقضايا المنطقية وتحكيمها في هذا الدرس، بالإضافة إلى اللغويات التي انتزعها هؤلاء جميعاً من اللغة، والنحويات التي نقلوها من النحو، والشواهد النثرية والشعرية التي قبسوها من مظانّها في كتب الأدب، وساقوها في غير مكانها تارة، أو بدون داعٍ إليها تارة أخرى، أو بغير الإحسان في عرضها والاحتجاج بها أو لها تارة ثالثة، مما لم يعن على فهمها وإحسان إدراكها وتذوقها والاستمتاع بها، ولم يساعد على تنمية الملكة الأدبية واللغوية باستعمالها.

وقد وصف البهاء السبكي المتوفى سنة ٧٧٣هـ مصنفات هؤلاء بقوله: «وصل إلينا من تلك البلاد ــ يعني المشرق البعيد ــ على التلخيص شروح رحم الله مصنفيها، فإنّهم ماتوا وهم أخيار، وبيّض وجوههم في الآخرة كما سوّدهم بالمعالي في هذه الدار، لا تنشرح لبعضها الصدور الضيقة، ولا تنفتح عندها مغلقة، ولا ينقدح فيها زناد الفكر عن مسألة محققة، يتناولون المعنى الواحد بالطرق المختلفة، ويتناوبون المشكل والواضح على أسلوب واحد كلّهم قد

ألفه، لا يخالف المتأخر منهم المتقدم إلاّ بتغيير العبارة، ولا يجد له على حلّ ما أشكل على غيره أو استشكال ما آتضح جساره، ولا يطمع أن يذوق ما في الاستدراك من اللّذة، ولا تطمح نفسه لأن يقال برز على من سبقه وبذّه، بل يسري خلف من تقدّمه حتى في الكلمة الفذّة، ويسير إثره حذو القذة بالقذة، قصارى أحدهم أن يعزو أبياتاً من الشواهد لقائليها، ويوسع الدائرة بما لا يقام له وزن من تكميل ناقصها وإنشاد ما قبلها وما يليها، وينشر للراغب مفردات الألفاظ من واضح كلام العرب، ويذكر ما لا حرج على مخالفه من آصطلاحات لبعض أهل الأدب، ولا يزيد في شرح عبارة المصنّف على الإيضاح، زيناً وجد فيه أم شيناً، فلو نطق التلخيص لتلا ما جئتم به: هذه بضاعتنا ردّت إلينا، هذا والشرح يطول والوقت ينفق، ولم يكتب لطالب البيان وصول، قد آستفرغوا في ذلك قوى أفكارهم وآستوعبوا مدى أعمارهم، فليت شعري وقد آنقضى العمر متى يسبحون في اللجة ويجنحون إلى بياض المحجة، أبعد أن يشيب الغراب ويرجع الشباب الحائل، أم يصبرون إلى أن تعود إلى الدنيا القرون الأوائل:

وحتى يؤوب القارظان كلاهما　　　وينشر في القتلى كليب لوائل

وفي أيّة مدة يصلون إلى تلك اللطائف ويحصلون على تلك الحقائق التي طاف بأركان بيتها ممن له حجر سليم ومقام كريم كل طائف:

لولا العقول لكان أدنى ضيغم　　　أدنى إلى شرف من الإنسان

فكم من معضلة في الكتاب يمرّون عليها وهم عن حلاوة حلّها معرضون، ومشكلة يصحّحون ألفاظها وهم للمعاني ممرضون، وكم أوردوا أسئلة وصارخ من التوفيق يناديهم لو قبل، ما هكذا تورد يا سعد الإبل، وكم هتف بطائرهم هاتف من العقل بصوت شجّي هيهات ما هذا بعشّك فآدرجي، وكم عاود النظر في شيء من هذه الشروح على سبيل التنزل مطالع ثم ثنى طرفه وهو يقول يا خيبة المطامع ويحلف صادقاً أنها لم تكن تكتب إلاّ بأطراف الأصابع، هنالك يعلم الطالب أنه أملى له فيما أملى عليه، وأنه في مَهْمَهٍ مهمل لا يجاب داعيه ولا يلتفت إليه

فلو أنشــدت نعشــاً هنــاك بنــاتــه

لمات ولم يسمع لها صوت منشد»[1]

ووصفها من المعاصرين المراغي بقوله: «ليس علينا غضاضة في التصريح بأنّ أساليب التأليف في تلك العصور قد ملكت عليها العجمة أمرها، وجلبت عليها أنواع التعقيد بخيلها ورَجْلها، فلم تكن هي الأساليب التي كان يجدر أن تكتب بها علوم البلاغة، وبالأحرى علوم خصائص اللسان العربـيّ المبين، ومن ثمة لم يكن القارىء لها ليجعلها قدوة في تراكيبها أو نماذج في أساليبها، فهي أحرى أن تكون أساليب آصطلاحيـة علمية، لا لغـوية أدبيـة تشرح خصائص كلام العرب، وتبـينّ مزايا أساليبه، وما زالت تتدهور حتى وصلت إلى ما نراها اليوم تتضاءل في أطمارها البالية، وتنزوي أمـام أهل الجيـل الحاضر»[2]. أما الرافعي فقد صوّر طريقة البلاغة الأدبية وطريقة البلاغـة المنطقية وكأنّـما هو يقارن بين حاليها، فقال: «إنَّ طريقة البلاغة إنَّـما يراد بها تحقيق المعنى وآستبراء غايته وآمتلاخ الشُّبهة منه وأخذ الوجوه والمذاهب على النفس من أجزائه التي يتألف منها بعد أن تستوفى على جهتها في الكلام آستيفاء يقابل ما يمكن أن تشعر به النفس من هذه الأجزاء، حتى لا تَصْدِفَ عنه ولا تجدها مذهباً ولا وجهاً غير القصد إليه فيكون من ذلك الإلزامُ البيانـيّ الذي تُوحيه طبيعة المعنى البليغ وكان حَتمًا مقضياً، وهذا غرض بعيد وعَنَت شاق لا تبلغ إليه الوسائل الصناعية مما يُتّـخذ إلى إجادة الكلام وإحكام صنعته البيانية، وإنَّـما يتفق لأفراد الحكماء ودهاة السِّياسة ما يتفق منه وحياً وإلهاماً وكأنَّـما يُلَقونه على جهة التوهم النفسي الذي تتخلّق منه خواطر الشعراء»[3]. ووصفت مجموعة أخرى من المعاصرين أحوال الدرس البلاغي عند المتأخرين:

ــ فقال الدكتور طه حسين: إنَّ البيان منذ القرن السابع «جعل يفقد

---

(١) البهاء السبكي: عروس الأفراح ١: ٦ ــ ٧.

(٢) أحمد مصطفى المراغي: علوم البلاغة، ص ١٥.

(٣) الرافعي: تاريخ آداب العرب ٢: ٢٨٠.

كل صفة أدبية له ويصبح فريسة للشرّاح والمقرّرين الذين شغلوا بـالجدل فيما ليس بشيء وكادوا يجهلون الأدب العربـيّ جهلاً تامّاً»[١].

ـ وقال الدكتور شوقي ضيف عن جمود البلاغة عندهم «إنَّ العصور المتأخرة منذ عصر الفخر الرازي والسكاكي لم تستطع أن تضيف إلى مباحث البلاغة مباحث جديدة من شأنها أن تبقي لها على آزدهارها الذي رأيناه عند عبدالقاهر والزمخشري لسبب طبيعـيّ وهو ما ساد في هذه العصور من الجمود لا في البلاغة فحسب، بل أيضاً في الشعر والنثر، وحقّاً صاغ السكاكي قواعد الزمخشري وعبدالقاهر صياغة علمية، ولكن هذه الصياغة نفسها كانت من أهـمّ الأسباب التي أشاعت الجمود بل العقم في البلاغة، إذ تحـوّلت إلى قواعد متحـجّرة وأصبح عمـل البلغاء بعـد ذلك شـرحها أو تلخيصهـا ثم شرح التلخيص مع العودة أحياناً إلى عبدالقاهر والزمخشري لتحرير بعض المسائل، ومع التغلغل في مباحث فلسفية ومنطقية وكلامية وأصولية، وهي مباحث ظلّت تتسلّق على شجرة البلاغة حتى خنقتها خنقاً، وحتى أصبحنا لا نجد إلَّا كلاماً معاداً مكرراً لا ينـمّي ذوقاً ولا يربّـي ملكة»[٢].

ـ وقال الدكتور غنيمي هلال «سيطر التقليد على دراسة المعاني والوجوه البلاغية، وكان الخطر في دراستها بهذه الروح أسوأ أثراً من تركها جملة... ثم تعرضت البلاغة العربية لما هو شرّ من ذلك، إذ ولع أصحابها بالمماحكات اللفظية وبكثرة التقسيمات التي لا جدوى من ورائها، وبالجدل المنطقي العقيم، وبلغ الأمر في ذلك أقصى ما قدّر له على يد السكاكي ومن تبعه حتى صارت البلاغة بعيدة عن النهوض بالأدب ورسالته وعن الكشف عن الجمال فيه»[٣].

ولعلّ أشمل ما قيل في هذا الباب ما جاء على لسان الشيخ عبدالله

---

(١) د/طه حسين: مقدمته لكتاب نقد النثر، ص ٣٠.

(٢) د/شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، ص ٣٥٨.

(٣) د/محمد غنيمي هلال: المدخل إلى النقد الأدبـي الحديث، ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

العلايلي حين تحدث عن علم البيان بأخرة من قوله في عبارات حماسية تضجّ بالسخط: «للبيان حديث طويل واسع، تتناوله فتتناول به علمًا غير واضح القصد ولا ظاهر الغرض، وموضوعاً لا يقوم في مسائل وإنَّما يقوم في خواطر، فجاء البيان كذلك منجرداً عن صبغة ما به يكون العلم، وأنت حين تأخذ فيه تشعر بكل ما تريد أن تشعر به من تكلفة، حتى إذا أتيت عليه لم يبق منه إلَّا أنّه إيساغوجي والقاطيغورياس، أجريا على الأدب في غير تقليد محكم، وإلَّا فأيُّ معنى لمثل: فجري التشبيه من الكليات للجزئيات، إلَّا أن يكون تصويراً لحركة النفس في المعقولات، ثم أيُّ معنى لأن نأخذ في اللغة بتقسيمات دقيقة من نوع الوهميات وما إليها، ممّا هو خليق بأن يكون تصنيفاً للصور الحاصلة بالحصول الشبحيّ، وأيضاً فأيّ معنى لرأي السكاكي في: أنبت الربيع البقل، إلَّا ما نقرّر من الانتزاع الفلسفيّ البعيد عن قصد الأديب، والواقع أنّ درس البيان لن يكون بهذا البيان، ونحن لا ننكر على المعلومات التي يطالعوننا بها في هذا العلم كما يشاؤون تسميته أنّها صارت وتقرَّرت قسمًا من علمنا، فلا نشجبها بآستغناء مطلق، وإنَّما نريد أن نجعل دراستها للمتخصص، فهو يدرسها على أنّها حلقة من حلقات تطور هذا العلم، وهو يتقنها لا من حيث أنّ لها ضرورة، فيفهم على شاكلتها بيان العرب وأدبهم، بل ليتحقَّق لوناً من دراسات الأولين، وإلَّا فأيّ أخذ هذا يا قوم لأسلوب العرب إذا كان على نهج: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1]، الذي كان نهجاً كافراً جعل لله أمثالاً في نفس الآية التي جاءت لتنفي المثلية والمثل... وأمّا ما يجب أن ندرس من البيان كفنّ عمليّ لنا اليوم، فشيء غير هذا أبداً لا يستقيم معه ولا يسايره ولا يأخذ نهجه، وإنَّما علينا أن ندوّن فنّه مرة أخرى، ولقد تمثّل هذا للأوّلين على أوضح صورة، وإليك ما يحدّثنا الزركشي في عبارة[2] مأثورة عن نقد العلوم: أما علم الحديث والفقه فقد نضج

---

(١) من آية ١١ من سورة الشورى.

(٢) نقل الشيخ بدر الدين الزركشي هذه العبارة في قواعده عن بعض المشايخ. «انظر: السيوطي: شرح عقود الجمان، ص ٣».

وآحترق، وأما علم النحو والأصول فقد نضج وما آحترق، وأمّا علم التفسير والبلاغة فما نضج ولا آحترق»[1].

من هذه الأقوال ونحوها يظهر لنا أنّ الباحثين المعاصرين يكادون يجمعون على أنّ البلاغة العربية قد فقدت على أيدي المتأخرين رونق روحها ورقّة صورها، وأنّه شاع في مسائلها الجفاف وعـمّت الصورية فقلّت فائدتها وآنعدم تأثيرها، وأنّ ذلك أدّى بالضرورة إلى آنصراف الناس في فهم الأدب والتعمق فيه وتذوّقه وآستشعار جماله عن كتب المتأخرين إلى كتب البلاغة القديمة التي أخذوا يستلهمون منها ما لم يجدوه في تلك من خدمة الأدب الجميل وإظهار بهائه وروعته بسبب آهتمامها بالفلسفة والمنطق وآصـطباغهـا بالنـظر التجريـديّ وإسرافها في الجدل ممّا ضيّق الخناق على البلاغة الأدبية وخرج بها عـمّا يجب إلى ما لا يجوز، وأبعدها عن الذوق ومقاييسه في نقد الأدب، وجعلها عملاً عقلياً صرفاً يتجه إلى البحث في الجملة أو الجملتين أو نحو ذلك ممّا هـو معدود محدود، يُرَى هذا بجلاء في علم المعاني الذي أصبح بحثاً في الربط بين الجملتين، وفي طرفي الجملة، وفي توابعهما، وفيما أشبه ذلك، وفي علم البيان الذي آنحصرت أبوابه فيما في الجملة من تشبيه ومجاز وكناية. وقد ترتّب على هذا كلّه فيما يقول النقّاد أنّه لم يحظ ما يجب أن يُعْتَنَى به في تصانيف المتأخرين بآهتمام كبير، وأنّ هذه التصانيف لم تزد زيادة جوهرية عـلى ما كـان قبل السكاكي والقزويني، لأنّ جلّ ما فعله أصحابها آبتداء من هذين إنّـما هو جمع لمتفرّق أو تفريق لمجموع أو إيضاح لغامض أو تخصيص لعام أو تقييد لمطلق أو تحديد لما يحتاج إليه أو نحو ذلك، وأنّه أصبح من النادر أن يهتـمّ البلاغيون منذ ذلك الوقت بتحليل النصوص الأدبية وإظهار ما فيها من جمال وروعة، وأنّ صورة البلاغة التي رسمها السكاكي فالقزويني أضحت أساساً لكل الأبحاث البلاغية التالية التي أمعنت شيئاً فشيئاً في آلتزام النهج المنطقي مبتعدة بذلك رويداً رويداً عن ينابيع اللغة الأولى وعن فطرتها الصافية، متناسية ما في طبيعة

---

(١) عبدالله العلايلي: مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٤٢ ـ ٤٣.

البلاغة الذوقية من تأبٍّ عن الخضوع لعلوم عقلية غريبة عنها دخيلة عليها، فهي فنّ جميل لا يحسن أن يقيّد إلى هذا الحدّ بقيود العلوم فيصبح صارماً كصرامتها متجهّمًا كتجهّمها.

وهكذا آستسلمت البلاغة على أيدي المتأخرين لهذه المعارف العقلية التي طغت في نهاية المطاف عليها حتى لا تكاد تظهر بينها بعد أن كانت هي المحور الواضح في كتب النقد والبلاغة القديمة تدور حوله الطرائف الأدبية التي تعتمد على الذوق الأدبيّ والروح اللغوية.

وقد ساق هؤلاء النقّاد الكثير من الشواهد على ما يقولون، في المصطلح حيث أكثر البلاغيون المتأخرون في كتبهم من آستعمال الموجب والسالب والسالب الكليّ والسالب الجزئي، والقضية المهملة والقضية المسوّرة، والتصور والتصديق، والماصدق والمصدوق، والماهية، والجوهر، والعرض الخاص والعرض العام ونحو ذلك، وفي المنهج حيث أداروا ما كتبوه من شروح على التقسيم والتبويب والتعليل والتوجيه والتخريج والتقنين والتقعيد وما أشبه هذا، وفي الأسلوب الذي أسرفوا في جعله أقرب ما يكون إلى الألغاز والمعميات.

وممّا ساقوه دالاً على ذلك:

ــ قول القزويني المتوفى سنة ٧٣٩هـ عن الملكة: «وهي قسم من مقولة الكيف التي هي هيئة قارّة لا تقتضي قسمة ولا نسبة، وهو مختص بذوات الأنفس راسخ في موضوعه»(١).

ــ وتفسير العصام الاسفراييني المتوفى سنة ٩٤٥هـ أو سنة ٩٥١هـ للكيف بقوله: «وأحسن ما رسم به الكيف عرض لا يتوقف على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاّقسمة في محلّه آقتضاء أوّلياً»(٢).

ــ وقول محمد عرفة الدسوقي المتوفى سنة ١٢٣٠هـ: «إن المتكلمين

(١) القزويني: الإيضاح، ص ٩.
(٢) العصام الاسفراييني: الأطول ١: ٢٨.

حصروا الموجودات الحادثة في الجوهر والعرض، وقسّم الحكماء العرض إلى أقسام تسعة، وهي: الكم والكيف والإضافة والمتى والأين والوضع والملك والفعل والانفعال، وسمّوا هذه التسعة مع الجوهر المقولات العشرة، أي المحمولات العشرة، فمقولات جمع مقول، بمعنى محمول، فكل شيء حمل على شيء لا بدّ أن يكون واحداً من هذه العشرة لأنّهم جعلوا هذه المقولات الأجناس العالية للموجودات الممكنة، ثم قسموها إلى قسمين: نسبيّة وغير نسبيّة، فغير النسبية الجوهر والكم والكيف، وما عدا هذه الثلاثة فهو نسبة يتوقف تعقّلها أي تصوّرها على تعقّل الغير وتصوره»[1].

ويبدو واضحاً من هذه النماذج إغراق المتأخرين في كلّ ما يقيّد البلاغة الأدبية ويضيّق آفاقها الذوقية والفنية ويسجنها وراء جدران عالية من الصورية الفلسفية المنطقية الجدلية الشكلية، ويفقدها خصبها ورونقها ويقف بها عند حدّ لا يحسن أن تقف عنده، وهذا هو ما دفع لفيفاً من الباحثين المعاصرين المشتغلين بالبلاغة إلى إظهار الاهتمام بقضاياها الصافية وإلى التذمّر ممّا آل إليه أمرها على أيدي المتأخرين وإلى المناداة بضرورة إعادة النظر فيها وإصلاح ما آختلّ منها ثم السير بها سيراً جديداً يبتعد عن البحوث المنطقية التي آستغرقت قبلهم جهود الجميع وأوقاتهم، ويستضيء باللغة الجميلة ويتّسق مع خصائصها السلسلة وطبيعتها الفطرية فحسب بعيداً عمّا أسموه بالبلاغة على طريقة العجم وأهل الفلسفة التي شاعت في المناطق الشرقية من البلاد الإسلامية حيث يقطن خليط من الفرس والترك والتتار ومن إليهم، وبمنأى عن المصنّفات المشهورة في هذه البلاغة التي عددنا كثيراً منها فيما سبق والتي تمثّل في أسلوبها المنطقي ومصطلحاتها الفلسفية ومماحكاتها اللفظية وحججها العقلية وبراهينها الكلامية البيئة المشرقية الأعجمية أدقّ تمثيل، فوجّهوا حماسهم إلى البلاغة نفسها وصنّفوا في مسائل وآعتمدوا في هذا السبيل على أمّهات الكتب المدوّنة للمتقدمين في فنونها اعتماداً مباشراً، وشرعوا ينهلون منها دون حاجة إلى

---

(١) حاشية الدسوقي على مختصر السعد التفتازاني ١:١١٨.

وسائط ودون الالتفات كثيراً إلى غيرها من الشروح والحواشي والتقريرات والمختصرات التي كانت سائدة في الدرس والتحصيل والتصنيف على حدّ سواء.
ولقد كان فعلهم في التصنيف في مسائل البلاغة موسوماً بالعناية بالأصول والفروع وبحمل هذه على تلك من خلال تطبيقات حافلة بالشواهد الأدبية التي حلّيت بها جميع الأبواب والفصول على السواء.

ولكن مناداة الناقدين المعاصرين بضرورة إصلاح بلاغة المتأخرين وحماسهم في الدعوة إلى تجديدها، لم يقدّر له النجاح التام إذ قصّر بعض حاملي هذا اللواء عن الغاية وأفرط بعضهم الآخر في ترغيب القارئين في الدرس البلاغي من خلال ما سمّوه مناهج التحديث في التأليف البلاغي تبعاً لروح العصر حتى خرج عن الجادة ممّا حمل أحد الباحثين المعاصرين أيضاً على آنتقادهم بسبب إفراطهم فيما هم فيه، فقال: «انتحى بعض الأساتذة والمؤدبين في دراسة هذه العلوم طريقاً هو أشكل بالعلوم الرياضية منه بالفنون الأدبية، فتراهم يشرحون مسألة ثم يأتون أثرها بقطعة من الشعر أو النثر يجعلونها نموذجاً لما درسوه، ويطلبون من تلاميذهم الإجابة عنها وفق ما درسوا من القواعد، وعلينا أن نسير في هذا الطريق الهوينى حتى لا ينعكس بنا القصد ونضلّ الطريق، لأنّ هذا النهج إن نفع في حلّ المعادلات الرياضية فلن يجدي في تربية الملكة الأدبية وتنمية الذوق البلاغي والوقوف على أسرار الفصاحة والبلاغة في الكلام، وخير للطلاب وأجدر بهم أن توجّه أنظارهم إلى تفهّم أسرار التراكيب للكتاب الكريم والسنة النبوية ومختار كلام العرب منثوره ومنظومه، ومدارسة الموسوعات الأدبية مع إرشادهم إلى أوجه الحسن التي آشتملت عليها، والمزايا التي بها آستحقت الفضل والرجحان على ما يماثلها في الغرض ويختلف عنها في الصّنعة، فذلك أعود بالفائدة وأجمل في الوصول إلى الغرض»[1].

وأيّاً ما كان الأمر فقد بقيت البلاغة التقليدية الموروثة في المتون والشروح والحواشي والتقريرات ونحوها وهي بلاغة العجم وأهل الفلسفة هي المتداولة والمشهورة بين الدارسين لهذا العلم والباحثين في هذا الفن، وما تزال كتب البلاغة الحديثة

(١) أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ٤٢، ٤٣.

مدرسية وغير مدرسية مطبوعة بطابعها موسومة بسماتها جارية على قوانينها قائمة على ما أحدثته من تقسيم البلاغة إلى علوم ثلاثة ومن ترتيب هذه العلوم على نحو مخصوص، فقد قسّموها إلى المعاني والبيان والبديع ثم رتّبوها حسب أهميتها فيما يرون على هذا النحو، وهي أيضاً بهذا التقسيم وعلى هذا الترتيب عند المحدثين، وإنّما كان ذلك كذلك لأنهّم حين قسّموها ورتّبوا أقسامها إنّما فعلوا ما فعلوه لأنهّم أرجعوا البلاغة في الكلام بطريقتهم المنطقية في الحصر والتقسيم إلى أمرين، هما: الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، والاحتراز عن التعقيد المعنويّ، ومن الطبيعيّ أن يحتاج كلّ واحد من هذين عندهم إلى علم يتولّى البحث فيه، فآتخذوا لهما علمين، هما: علم المعاني الذي يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وعلم البيان الذي يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه، ثم آحتاجوا لمعرفة توابع البلاغة إلى علم ثالث، فجعلوا لذلك علم البديع الذي يعرف به وجوه التحسين في الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ورعاية وضوح الدلالة.

وبهذه الطريقة المنطقية نفسها التي تابعهم عليها المحدثون حصروا أيضاً أبحاث هذه العلوم، فقالوا في علم المعاني مثلاً إنّه ينحصر في ثمانية أبواب، لأن الكلام إمّا خبر أو إنشاء، والخبر لا بدّ له من مسند إليه ومسند وإسناد، فعقدوا لذلك باب أحوال الإسناد الخبري وباب أحوال المسند إليه وباب أحوال المسند، ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً أو ما في معناه فعقدوا باب متعلقات الفعل، وكلّ من الإسناد والتعلّق إمّا بقصر أو بغير قصر فعقدوا باب القصر، ثم خصّوا الإنشاء بباب مستقلّ، والجملة مع الأخرى إمّا معطوفة أو لا وهذا باب الفصل والوصل، والكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد وهذا باب الإيجاز والإطناب والمساواة.

وقالوا في علم البيان إنّه ينحصر في التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية.

وقالوا في علم البديع إنّه ينحصر في التحسين المعنويّ والتحسين اللفظيّ، ثم شرحوا أوجه آنحصار هذين العلمين في هذه الأبواب على النحو الذي فعلوه في علم المعاني.

وقد كانت صور تقسيم المتأخرين وتقنينهم وطرائق حصرهم وتفصيلهم نتيجة طبيعية للنزعات الفلسفية والاتجاهات المنطقية والأفكار الكلامية التي سادت دراساتهم البلاغية، وهذه نفسها هي العوامل التي حملتهم أيضاً إلى جانب ما فعلوا من ذلك على إقحام أبحاث لا علاقة لها في حقيقة الأمر بالأغراض الأدبية التي ينبغي أن تتوخى من البلاغة، وقد ضيّق هذا وذاك دائرة الدرس البلاغي وأبعد هذا الدرس عن التأثير في ذوق دارس البلاغة وإحساسه، واكتفى منه بمخاطبة عقله فحسب بما أضفاه على البلاغة من الطابع الرياضي، وقد زاد هذا كلَّه رسوخاً وأشاعَهُ إشاعةً طريقةُ التصنيف والتعليم كليهما التي آعتـمَدَتْ في تعليم البلاغة والتأليف فيها عند المتأخرين المتن الموجز يفسّره الشرح وتعلّق على الشرح الحاشية التي يتبعها التقرير، وهي السلسلة التي عنيت بالغوص على التقديرات والإكثار من المناقشات والاهتمام بالجدل والتحكيك أكثر من عنايتها بالأدب الجميل والأسلوب الرشيق والذوق الرفيع.

□ □ □

من المصنَّفات البلاغية
عند هؤلاء المتأخرين

فتح المقدار الكبير من الشروح والحواشي والتقريرات ونحوها الذي حظيت به كتب المفتاح والتلخيص والإيضاح والفوائد الغياثية الطريق أمام كتب أخرى صنعت بعد هذه الكتب، فحظيت أيضاً بمقدار كبير من ذلك، إذ تأسّى التالون في هذا السبيل بالسابقين وآقتدوا بهم وساروا على نهجهم، فألّفوا ثم أكثروا التأليف على ما ألّفوا، وأصبح لجميع ما صنّفوه من المنزلة الرفيعة في الدرس البلاغي وعند المشتغلين بهذا الدرس من العلماء والدارسين مثل ما كان للمفتاح والتلخيص والإيضاح والفوائد ولما ألّف عليها جميعاً من مصنفات كثيرة، ومن هذه الكتب:

- رسالة في الاستعارات[1] وهي المسمّاة بالسمرقندية، لأبي الليث السمرقندي المتوفى بعد سنة ٨٥٠هـ وهي متن منثور قصير حاز القبول لدى العلماء وأصبح من أشهر متون المتأخرين في البلاغة، وقد وضعوا له الشروح والحواشي المتعددة ونظمه بعضهم وآختصره آخرون.

ومن الشروح عليه:

- شرح عصام الدين الاسفراييني المتوفى سنة ٩٤٥هـ أو سنة ٩٥١هـ ويسمّى «شرح العصام على السمرقندية» وهو أهمّ شروحها على الإطلاق.

---

(١) طبعت في الجزائر سنة ١٩٠٥م.

ـ شرح أحمد الملّوي[1] المتوفى سنة ١١٨١هـ المسمّى «عقد الدرر البهيّة على السمرقندية» وهو شرح مطوّل يعدّ من أهمّ شروحها، ويسمّى أيضاً الشرح الكبير، وله أيضاً شرح آخر مختصر على السمرقندية، ونظم لها مع شرح لهذا النظم.

ـ شرح لشيخ الأزهر أحمد الدمنهوري المتوفى سنة ١١٩٢هـ المسمّى «لقط الجواهر السنية على الرسالة السمرقندية».

ـ شرح لعبد الحافظ بن علي المالكي المسمّى «زهر الرياض الزكيّة الوافية بمضمون السمرقندية»[2].

ـ شرح لا يعرف مصنّفه يسمّى «أوضح الإشارات إلى رسالة الخواجة أبي القاسم السمرقندي في الاستعارات».

وقد وضعت على أهمّ شروح السمرقندية وهو شرح العصام حواشٍ كثيرة، هي:

ـ حاشية عليّ بن صدر الدين إسماعيل بن عصام الدين الاسفراييني المعروف بحفيد العصام أو بالحفيد المتوفى سنة ١٠٠٧هـ وهي أهمّ الحواشي وأشهرها على هذا الشرح.

ـ حاشية ياسين بن زين الدين العليمي الحمصي المتوفى سنة ١٠٦١هـ.

ـ حاشية محمد البهوتي المتوفى سنة ١٠٨٨هـ .

ـ حاشية محمد الدلجي من علماء القرن الثاني عشر سمّاها «غاية الإرادات من تحقيق عصام الاستعارات»[3].

---

(١) له أيضاً رسالة في البيان، وشرح تقريب رسالة ملّاعصام في المجاز. «انظر: كحالة: معجم المؤلفين ١ :٢٧٨».

(٢) طبع بمصر سنة ١٢٩٠هـ.

(٣) فرغ من تأليفها سنة ١١٤١هـ .

- حاشية[1] أبـي العرفان محمد بن علي الصبّان المتوفى سنة ١٢٠٦هـ، وهي من أهـمّ حواشي هذا الشرح، وقد وضع عليها الانبابـي تقريراً.
- حاشية محمد الشيرانسي.
- حاشية حسن بن محمد الزيباري.
- حاشية أحمد فوزي من علماء القرن الثالث عشر سـمّاها «الحاشية الجديدة على عصام الفريدة».

وقد وضعت على شرح الملّوي وهوشرح هام للسمـرقنديـة حواشٍ متعددة، هي:

- حاشية الصبان.
- حاشية محمد محمد الأمير المتوفى سنة ١٢٣٢هـ، وعليها تقرير للأنبابـي.
- حاشية[2] محمد الخضري الدمياطي المتوفى سنة ١٢٨٨هـ.
- حاشية أحمد بن زيني دحلان المتوفى سنة ١٣٠٤هـ.

وهناك حواشٍ على السمرقندية نفسها، مثل: حاشية حسن العطار شيخ الأزهر المتوفى سنة ١٢٥٠هـ، وحاشية[3] إبراهيم الباجوري شيخ الأزهر المتوفى سنة ١٢٧٦هـ وقد نظم هذه الحاشية كلّ من الملّوي، وعلي منطلا الدمياطي، ووضع كلٌّ من الأنبابـي والأجهوري تقريراً عليها.

وهناك مختصرات للسمرقندية نحو: مختصر محمود بن حيدر الحكاري من علماء القرن الحادي عشر، ومختصر بآسم «بلوغ الأرب من تحقيق آستعارات العرب» لمؤلف لا يعرف آسمه.

ومن المصنفات التي حظيت أيضاً بشروح وتعليقات متعددة ونحوهما

---

(١) وهي مطبوعة في جزء واحد بمصر سنة ١٣٢١هـ وبهامشها مع شرح العصام على السمرقندية حاشية حفيد العصام.

(٢) طبعت بمصر سنة ١٣٢٨هـ وبهامشها حاشية محمد محمد الأمير.

(٣) طبعت على متن السمرقندية بمصر سنة ١٣٢٢هـ وبهامشها تقرير عليها لأحمد الأجهوري.

«منظومة الجوهر المكنون في الثلاثة الفنون» للأخضري المتوفى أواخر القرن العاشر، وقد نظم فيها تلخيص القزويني، وهي تشتمل على فنون البلاغة الثلاثة: المعاني والبيان والبديع. وقد شرحها:

- ابن يعقوب المكناسي المغربي، المتوفى سنة ١١٠٨هـ أو سنة ١١١٠هـ.
- أحمد الدمنهوري، المتوفى سنة ١١٩٢هـ بشرح سمّاه «حلية اللبّ المصون على الجوهر المكنون» وعلى هذا الشرح تعليقات للشيخ مخلوف بن محمد البدوي المنياوي المتوفى أواخر القرن الثالث عشر.
- الشيخ علي الغزّي.

ومن هذه المصنفات كذلك «الرسالة البيانية» للصبّان، وهي رسالة في علم البيان، وتسمى أيضاً «رسالة الصبّان في علم الاستعارات» وقد علّق عليها العلماء عدّة حواشٍ [1] هي حاشية مخلوف المنياوي، وحاشية محمد أحمد عليش المتوفى سنة ١٢٩٩هـ، وحاشية محمد الأنبابي المتوفى سنة ١٣١٣هـ.
وإلى جانب هذه المصنفات المعروفة في الأزمنة المتأخّرة نجد كتباً ورسائل ومنظومات كثيرة متداولة في زمانها لم تشتهر مثل شهرتها، ولكنها كانت على نسقها في منهج التأليف وموضوعه وأسلوبه، وقد وضعت عليها أيضاً شروح وحواشٍ وتقريرات ونحوها لمؤلفيها أو لغيرهم، وذلك مثل كتاب «مصباح الزمان في المعاني والبيان» لمحمد بن خضر العيزري المتوفى سنة ٨٠٨هـ وقد شرحه أيضاً.

ورسالة «الإحراز في أنواع المجاز» لأحمد السجاعي المتوفى سنة ١١٩٧هـ، وهي شرح لمنظومته في أنواع المجاز التي أوّلها:

حمداً لربّي خالق الحقيقة كذا المجاز منزل الشريعه

ورسالة «الإعواز في بيان علاقات المجاز» للسجاعي أيضاً، وهي شرح لمنظومته في علاقات المجاز المرسل.

---

(١) وهي مطبوعة مع كل حاشية من حواشيها في جزء واحد.

ورسالة «تحفة الإخوان في علم البيان» لأحمد الدردير المتوفى سنة ١٢٠١هـ، وله أيضاً شرحها.

ورسالة «في الاستعارات الثلاث» للدردير نفسه، وقد وضع أحمد الصاوي المتوفى سنة ١٢٤١هـ حاشية على تحفة الدردير، ووضع علي بن حسين البولاقي من علماء القرن الرابع عشر تقريراً على حاشية الصاوي هذه.

ورسالة «الكواكب الدرّية في العلاقات المجازية» للصبّان المتوفى سنة ١٢٠٦هـ.

وأمثال هذه الآثار صغيرها وكبيرها أكثر من أن يحصى في البلاغة، وكذلك في غيرها من العلوم.

ولم يكتف المصنّفون بتصنيف هذه الكتب التي ينبني بعضها على بعض باللغة العربية، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فصنّفوا أحياناً في بلاغة العرب بغير لغتهم، فقد وجدنا مثلاً «الرسالة الفارسية» في البيان لعصام الدين الاسفراييني[1] المتوفى سنة ٩٤٥هـ أو سنة ٩٥١هـ، وقد عرّبها المحقق أحمد المولوي الشهير بمنجم باشا، ونقل الصبّان في كتبه ورسائله البلاغية، وكذلك نقل غيره من المتأخرين من أصحاب الحواشي ونحوها كثيراً عن النسخة المعرّبة.

□ □ □

(١) هو من ذرية إبراهيم بن محمد بن إبراهيم ركن الدين الاسفراييني أبي إسحاق المتوفى سنة ٤١٨هـ الذي اشتهر بلقب الأستاذ حتى كاد يكون علماً عليه إذا أطلق انصرف إليه، وقد نبغ الأستاذ في علوم البلاغة وله فيها آراء متميزة، ونبغ فيها أيضاً كثير من ذريته كعصام الدين هذا، وكحفيده عليّ بن صدر الدين بن عصام الدين، الملقب بحفيد العصام، أو بالحفيد. «انظر: ابن العماد: شذرات الذهب ٣: ٢٠٩؛ والزركلي: الأعلام ١: ٥٩، ١: ٦٣».

الدرس والتأليف في علوم البلاغة في مصر في القرن الهجري الأخير

عني علماء مصر في القرون المتأخرة كما سبق أن ذكرنا ببلاغة العجم وأهل الفلسفة وآهتموا بإحياء كتبها وخدمة هذه الكتب، فألّفوا عليها كثيراً من الشروح والحواشي والتقريرات، كما آقتدوا بها في منهج التأليف فصنعوا على نسقها مقدمات ومتوناً مستقلة. ولقد رأينا هذا وذاك فيما صنّفه زكريا الأنصاري والعزّي والأخضري في القرن العاشر الهجري، والشهاب الخفاجي وياسين العليمي والطبلاوي والبهوتي في القرن الحادي عشر، والحفني والملوي والدمنهوري والسندوبي والسجاعي في القرن الثاني عشر، والأجهوري والأمير والصاوي والباجوري والعطّار والبقاعي والخضري والدسوقي والبناني والمرصفي في القرن الثالث عشر، والأبياري والأنبابي والشربيني والطهطاوي في القرن الرابع عشر.

وهكذا ظلّت البلاغة في مصر ــ وفيما حولها أيضاً ــ في هذه القرون على الحالة التي أرادها لها أهل المتون والشرّاح والمحشّون والمقررون ونحوهم، وبقي المفتاح والتلخيص والإيضاح وما تلاها أعمدة البلاغة ومحور دراستها، وبلغ كلّ ذلك ذروته خلال القرن الرابع عشر المنصرم حيث أصبحت جمهرة المؤلفات البلاغية عظيمة العناية بالبحوث اللفظية قليلة التأثير في ترقية الذوق الأدبيّ شديدة الاختصار مهوشة التأليف متضمنة لمعلومات مختلطة تنتسب إلى علوم متعددة لا يحتاج الدرس البلاغيّ إلى كثير منها، أو منحصرة في معارف

تخصّ علمًا أو أكثر من علوم البلاغة، أو باباً أو أكثر في علم منها دون غيرهما.
ومن نماذج هذه المؤلفات:

- «أنوار الربيع في الصرف والنحو والبيان والمعاني والبديع»[1]، لمحمود العالم المتوفى بمصر سنة ١٣١١هـ.
- «فيض الفتّاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح»[2]، لشيخ الأزهر عبدالرحمن بن محمد الشربيني المتوفى سنة ١٣٢٦هـ، وهو تقريرات كتبها على شرح السعد التفتازاني المطول لتلخيص القزويني لمفتاح السكاكي.
- «حسن الصياغة في فنون البلاغة»[3]، لهارون بن عبدالرزاق البنجاوي المصري المتوفى بالقاهرة سنة ١٣٣٦هـ.
- «بديع التلخيص وتلخيص البديع»[4] في علم البديع، لطاهر بن محمد بن صالح الجزائري المتوفى بدمشق سنة ١٣٣٨هـ.
- «الخواطر الحسان في المعاني والبيان»[5]، لجبر ميخائيل ضومط الذي مات سنة ١٣٤٨هـ.

ولقد ظهرت إلى جانب هذه الأنماط التأليفية الكثيرة المتشابهة في المنهج والمادة والأسلوب مصنّفات قليلة بدا أنهّا تغايرها إلى حدّ ما، ولكنها في الحقيقة لم تكن إلا آمتداداً متطوراً لها فحسب، إذ لم تمثّل مرحلة جديدة مختلفة آختلافاً تاماً أو كبيراً، ولم تقنع الراغبين في إصلاح الدرس البلاغي والداعين إلى تطوير التصنيف فيه أو تحقق أملهم.

ومن هذه المصنفات «حسن الصنيع في المعاني والبيان البديع»[6] لجامعه

---

(١) طبع بمصر سنة ١٣٠٢هـ.
(٢) طبع بمصر أكثر من مرة.
(٣) طبع بمصر سنة ١٣٠٦هـ.
(٤) طبع على الحجر بدمشق سنة ١٢٩٦هـ.
(٥) طبع بمصر سنة ١٣١٤هـ.
(٦) طبع بمصر سنة ١٣٥٦هـ بتعليق محمد خليل الخطيب.

الشيخ محمد البسيوني[1] البيباني المتوفى سنة ١٣١٠هـ، ومع أنّ هذا الكتاب يختلف عن إيضاح القزويني آختلافاً لا بأس به في المنهج، إذ غيرّ جامعه قليلاً في ترتيب مباحث علم المعاني فبحث المجاز العقلي مثلاً في علم البيان مقتدياً بالسكاكي في مفتاحه وليس في علم المعاني كما فعل القزويني في إيضاحه، وكان في علم البديع أكثر تنظيماً من القزويني، فإنّه يعدّ في واقع الأمر صورة قريبة من الإيضاح ولكنها صورة متقدمة على طريق تطور التصنيف، وإرهاص واضح لبداية التخفف من الالتزام بمنهج السكاكي والقزويني في التأليف، وعلامة بيّنة على محاولة الانصراف عن الشروح والحواشي والتقريرات كنماذج وحيدة في صناعة كتب البلاغة.

ومع ذلك آستمرّت سيادة هذه السلسلة التأليفية في الدرس والتصنيف في مطلع القرن الرابع عشر، ومن ثمّ بدأ الخروج عليها يظهر ظهوراً قويّاً، وشرع المصنّفون العرب متأثرين بالنهضة العلمية الحديثة في تجديد مناهج بحثهم وتأليفهم وطرائق تدريسهم، وقد تأثّروا في ذلك بآطلاعهم على مناهج البحث وطرق التأليف عند الغربيين، وعلى ما أحدثه الأوروبيون من تطوير في درسهم لبلاغتهم التي تعرّضت لمثل ما تعرّضت له البلاغة العربية على أيدي المتأخرين من علمائنا، فقد «جعل البلاغيون الأوروبيون من وجوه بلاغتهم نماذج تحاكى لا وسائل فنية تعين على الأصالة وتنهض بالأدب، حتى جاء الرومانتيكيون وَمَنْ وليهم إلى عصرنا فأدمجوا البلاغة القديمة في علم أوسع شأناً وأعظم خطراً هو علم الأسلوب الحديث، وفيه آتسعت النظرة وعُنِيَ بالوجوه الجمالية التي ساعدت على صدق الكاتب وأصالته وشملت ميادين فسيحة جديدة لم تكن لتخطر للبلاغيين من قبل على بال»[2]. وعلم الأسلوب «علم حديث نمت

---

(١) نسبة إلى بلدة بسيون بمصر، كان مدرساً بالأزهر، ومن تلاميذه الشيخ محمد عبده والشاعر أحمد شوقي، وكان شاعراً يعرض شعره على تلميذه أحمد شوقي فيتولى نقده، وقد تحدث بنبوغ شوقي إلى الخديوي توفيق وطلب منه أن يرسله إلى الغرب ليتم علومه فأجابه إلى ما طلب. «انظر: سركيس: معجم المطبوعات ١: ٥٦٥».

(٢) د/محمد غنيمي هلال: المدخل إلى النقد الأدبي الحديث، ص ٢٨٧.

دراسته في أوروبا منذ القرن التاسع عشر، ولكي نبينّ قيمة هذا العلم، نقول إنّ كتاباً ظهر سنة **١٩٥٢**م لمؤلفه هاتزفيلد يعرض ما ظهر من مراجع في علم الأسلوب الحديث، وقد عرض فيه لألفي مرجع رتّبها وحلّلها وبينّ أهميتها»[1]. ومن طبائع الأمور أن يترتّب على هذا التأثّر بدء ظهور مصنفات جديدة في البلاغة العربية لا بد أن تجمع بين عمق الثقافة العربية القديمة وأصالتها، وبين المنهجية الحديثة والتنظيم المبتكر والترتيب المتطور والتبويب الجديد، فَتُحْيي بذلك التراث العربيّ وتخرجه في الوقت نفسه إخراجاً فيه تجديد.

ولقد كانت علوم البلاغة تدرس في الأزهر في العقد الأول وأكثر الثاني من القرن الرابع عشر من تلخيص القزويني بشرح السعد التفتازاني، ومن مفتاح العلوم للسكاكي بشرحي السعد والسيّد الشريف الجرجاني، ومن منظومة الجوهر المكنون للأخضري بشرح الدمنهوري، ومن أرجوزة عقود الجمان وشرحها للجلال السيوطي، ومن منظومة آبن الشحنة، ومن الرسالة البيانية للصبّان، ومن السمرقندية، وكان الدارسون يتوزّعون هذه الكتب التقليدية المتميزة السمات كلٌّ على حسب مستواه، ويرقى أحدهم من كتاب إلى كتاب تبعاً لانتقاله من مستوى إلى مستوى كما هو مألوف العادة في الدرس والتحصيل.

ومنذ أواخر العقد الثاني تلمّس شيء من التطور والتجديد طريقه إلى الأزهر، فبدأ فيه عهد جديد، فيه شيء من الإصلاح في طريقة التدريس، وفيه شيء من النظام الحديث.

وفي سنة **١٣٢٦**هـ أضاف الأزهر إلى دروسه كثيراً من العلوم الحديثة، كما نهض بدرس علومه العادية ومنها البلاغة، فأضاف إلى ميدان تحصيلها كتباً تظهر مقارنتها بما كان يدرس من الكتب التي ذكرناها مدى آختلافها وأهميتها، فإلى جانب تلك، أقرّت الدراسة في دلائل الإعجاز، وفي أسرار البلاغة لعبدالقاهر الجرجاني، وفي كتاب الصناعيين لأبي هلال العسكري، وآعتمدت

---

(١) د/محمد غنيمي هلال: المدخل إلى النقد الأدبي الحديث، هامش ٢٨٨.

هذه الكتب الجديدة لدراسة جديدة هي البلاغة التطبيقية من خلال النصوص الأدبية، فسارت بذلك الدراسة النظرية بما تنطوي عليه من فكر عقليّ ونظر منطقيّ ومناهج جدلية إلى جانب الدراسة التفصيلية التطبيقية الجمالية، ولم يكن هذا بالشيء الهينّ اليسير في أية حال، مما يمكن معه اعتبار ما تمّ نقلة جديدة حسنة الأثر في تطور الدرس البلاغي من خلال قناتين التقتا لا من خلال قناة واحدة[1].

وعلى الرغم من أنّ الأزهر يعدّ أوّل معهد من معاهد التعليم قرأ فيه الطلاب دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، على الشيخ محمد عبده مما أدّى إلى سيرورتهما فصيرورتهما مشتهرين عند الدارسين والمدرسين، فإنّ شيوخ الأزهر وأساتذته من بعده لم يحرصوا على تنمية هذه الخطوة التجديدية بل لم يحرصوا على بقائها فتركوا تدريس هذين الكتابين ونحوهما وعادوا أدراجهم بالدرس البلاغي في الأزهر إلى سيرته الأولى في الكتب السابقة التي كانت سوق العلم في مصر آنذاك قد امتلأت بها، وعادت تلك الكتب لتصبح مرة أخرى دعامة الدرس والتحصيل ومحلّ الشهرة والتداول، وأصبحنا نرى المتون المنثورة والمنظومة، ومختصرات المفتاح الشهيرة وشروح هذه المختصرات وحواشي هذه الشروح، والكثير الجمّ من التعليقات والتقريرات على السمرقندية والفوائد الغياثية وغيرهما.

وكانت دار العلوم[2] التي أنشئت عام ١٢٨٩هـ قد عاصرت هذا التقلّب في الدرس البلاغي في الأزهر، وفتح أوائل خريجيها عيونهم على الحشد الحاشد من التصانيف البلاغية التقليدية السائدة فيه، فاندفعوا كجيل جديد راغب في التجديد إلى تطوير الدراسات البلاغية خاصة والدراسات العربية على وجه العموم بعزم حديد أدى إلى بعث روح جديدة في هذه الدراسات في دار العلوم

---

(١) انظر: عبدالمتعال الصعيدي: تاريخ الإصلاح في الأزهر، ص ٥٤، ٥٨، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠.

(٢) أنشأها الخديوي إسماعيل عام ١٨٧٢م.

وفي غيرها من معاهد التعليم. وقد أخذ هذا الجيل الجديد من المتخرجين في تأليف مختصرات في علوم البلاغة تناسب البرامج المدرسية، ويسهل على الطلاب أن يحصّلوا منها بغيتهم في فنون البلاغة في وقت قصير، وقد حَذَوا في أسلوبها إلى حدّ ما حذو أسلوب التلخيص وشروحه، وأخذوا قدراً من مادتها وشطراً من أمثلتها من المفتاح ومن التلخيص وشروحه وفي مقدمتها الإيضاح، ولكنهم في الوقت نفسه ضمّنوها من الحياة الجديدة أطرافاً من جدّة المنهج وصفاء الأسلوب ورونق التنسيق وتناسق الترتيب وتنوّع التبويب، ولو أنهم أطنبوا في إيراد الأمثلة الأدبية المتنوعة التي تتضح بها القواعد البلاغية المجملة وأكثروا من أخذها عن أعيان كل عصر من الأدباء لأوفوا على الغاية ولقاربت كتبهم الكمال.

ومن هذه المختصرات: تعليقات على أسرار البلاغة، وأخرى على دلائل الإعجاز، ومرشد الطالب في البلاغة، والجزء الثاني من هداية الطالب، وجميعها لأحمد مصطفى المراغي، وجواهر البلاغة لأحمد الهاشمي وقد تابع فيها منهج القزويني مع إضافة عدد وفير من التطبيقات المفيدة، والقطار السريع في علم البديع لحفني ناصف، وقسم من كتاب قواعد اللغة العربية له مع بعض زملائه[1]، وكلٌّ منها سهل حسن للشادين في دراسة علوم البلاغة، وأمالي في علم البيان وتاريخه لعلي عبدالرزاق وهو لم يخرج فيه كثيراً عما رسمه السكاكي والقزويني على الرغم من جودة ملاحظاته عليهما وعلى تمحّلات غيرهما من البلاغيين، ومن نظراته السليمة في تحديد مباحث علم البيان، ومن ميله إلى الابتعاد عن الدلالات العقلية وإيثاره ما يمتّ إلى الذوق الأدبي، والبلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين التي تمتاز بتحررها من ربقة الفكر المنطقي والأسلوب التقليدي وابتعادها عن الفذلكة والاستطراد، واحتوائها كثيراً من النماذج الأدبية الجيدة «رجاء أن يجتلي الطلاب محاسن العربية ويلمحوا ما في أساليبها من جلال وجمال، ويدرسوا من أفانين القول وضروب التعبير ما يهب

(١) هم محمد دياب ومصطفى طموم ومحمود عمر وسلطان محمد.

لهم نعمة الذوق السليم ويربّي فيهم ملكة النقد الصحيح»[1] والتي تمتاز أيضاً بالبحث في الأسلوب وهو بحث جديد على البلاغة المدرسية، وبدليلها المستقلّ الملحق بها المخصص لحلّ تمارينها والتطبيق على قواعدها تقريباً للبلاغة من الأدب الذي جعلت لخدمته وتحقّقاً من سيطرة القاعدة البلاغية بأركانها المنطقية مـمّا جعلها وجعل ملحقها «حلقة آتصال بين ما آستقرّت عليه البلاغة وما يرجى أن يكون لها من بعث وحياة وآزدهار»[2].

ومن أهم هذه المختصرات وأجودها:

- «زهر الربيع في المعاني والبيان والبديع»، لأحمد الحملاوي ، وقد تابع فيه منهج القزويني في توزيع موضوعات علم البيان وفي تقسيم علم المعاني وذكر المجاز العقلـيّ في مباحثه متفاعلاً مع ما في عروس الأفراح للسبكي من البلاغة المتأثّرة بالذوق الأدبـيّ، ونحا في ترتيب فنون البديع وفي القول فيها منحى أصحاب البديعيات متأثّراً بما في خزانة الأدب للحموي خاصة من الأدب الجميل والبديع الكثير، وأضاف إلى هذا كلّه أمثلة حسنة وتمرينات مفيدة ونصوصاً أدبية جيّدة وضعها جميعاً موضع التطبيق ليسهم به في ترقية ذوق الدارسين الأدبـي.

- «علوم البلاغة» و«بحوث وآراء في علوم البلاغة» و«تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها» والثلاثة لأحمد مصطفى المراغي، وقد أوجز في الأول القول في الفصاحة والبلاغة وفصاحة المفرد والكلام والمتكلم وبلاغة الكلام والمتكلم، ثم فصّله في أبواب المعاني والبيان والبديع على نحو جمع فيه بين طريقتي عبدالقاهر والسكاكي ومقصديها في التأليف، فكان فيها البيان الأدبـيّ مع القواعد والقوانين والحدود والرسوم العقلية في مزيج متناسق يمكن تطبيقه بدون عسرعلى شطري الأدب من المنثور والمنظوم.

---

(١) علي الجارم، ومصطفى أمين: البلاغة الواضحة، ص ٣.

(٢) د/بدوي طبانة: البيان العربـي، ص ٣٧٥.

وجاء الثاني مرتّباً على غرار تلخيص القزويني وإيضاحه في علمي البيان والبديع دون علم المعاني، ولكن بغير ما آمتلأ به من المنطق والفلسفة وآزدحم فيهما من الخلاف والاستطراد، مع الإكثار من النصوص الجيدة وتحليلها والكشف عن النكت البلاغية فيها، ولم ينس وهو يسير في هذا على طريقة عبدالقاهر الذي أخذ منه في هذا الكتاب طرفاً من تعليلاته الذوقية وشيئاً من شواهده الأدبية أن يلتزم أيضاً بطريقة السكاكي الذي نقل عنه في كتابه بعض مناهجه العقلية وتقسيماته المنطقية.

أما الثالث، فقد دار كما يدل عنوانه على التاريخ والتراجم وكذلك على الآثار البلاغية، ولم يخل في الوقت نفسه من بعض آراء المؤلف ونقوده، من ذلك قوله «لا نعلم أحداً سبق السكاكي إلى قسمة علوم الفصاحة الأقسام الثلاثة المعروفة، ولا نرى لهذا التقسيم وجهاً صحيحاً، ولا مستنداً من رواية ولا دراية، فليس هناك جهة للتمايز تفصل كل علم عن قسيميه، ولا في أغراض كل علم ولا في موضوعه ما يجعله وحدة مستقلّة عن العلمين الآخرين في بحوثه ومسائله، حتى يمكن الناظر أن يقتنع بوجاهة هذا التقسيم ويبرهن على صحته، بل على العكس نرى بينها آتصالاً وثيقاً في الأغراض والمقاصد، وآتحاداً في جهة البحث، فلا يمكن فصل بعضها من بعض، وإن أمكن فعلى نحو آخر غير ما ذكره السكاكي ومن آقتفوا أثره وساروا على سننه دون أن يدلوا بحجة ناصعة»[1].

وقد أفاض المراغي في تفنيد ما ذهب إليه السكاكي وآجتهد في بيان أنه لا وجه لتقسيمه علوم البلاغة أقساماً ثلاثة ولا لجعله تحسين البديع عرضاً ذاتياً، وأمعن في الكشف عن خطئه في ذلك رواية ودراية بكلام طويل عرضه في[2] هذا الكتاب، ومع ذلك لم يلتزم في تصانيفه بما أطال القول في دعمه وتأييده وتثبيته،

---

(١) أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ١١١.

(٢) انظر: أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ١١٢ ــ ١١٩.

إذ سار في تبويبها على نهج السكاكي والقزويني ومن تبعهما في تقسيم البلاغة إلى علومها الثلاثة وفي الفصل بين هذه العلوم وجعلها متفاوتة في القيمة والأهمية.

أما الجامعة المصرية، فقد اتجه أساتذتها منذ أنشئت عام ١٣٢٦هـ[1] إلى التجديد في بحوثهم البلاغية مستهدين بالتراث القديم العربيّ وغير العربي من جهة، ومستعينين بالمناهج العصرية الحديثة من جهة أخرى، ومن هؤلاء أمين الخولي الذي خلّف بحوثاً وكتباً متعددة أدار القول فيها على مرامي العرب القدماء مع الموازنة بين بلاغتهم وبلاغة سواهم، وتلمّس فيها الأثر الفلسفيّ والاتجاه العقليّ في البلاغة العربية ومن ثمّ نادى بتجديدها، ومن هذه البحوث والكتب: بحث بعنوان «من تاريخ البلاغة» وآخر اسمه «البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها» وثالث عنوانه «مصر في تاريخ البلاغة» ورابع باسم «البلاغة وعلم النفس» وبحث عنوانه «البلاغة» وكتاب «فنّ القول» الذي يعدّ مثلاً جديداً للدراسة البلاغية على أصول التجديد التي دعا إليها مصنّفه بحماس شديد.

وقد كان الخولي من أوائل من دعا إلى إصلاح اللغة والتجديد في البلاغة، وأرسى في آثاره دعائم دعوته إلى ذلك، وتعدّ آراؤه رائدة في هذه القضية اعتمد عليها وبنى فوقها دعاة التجديد والإصلاح من بعده في الجامعة وفي سواها، وهي آراء منثورة في كلّ ما كتب ومبثوثة في جميع ما قال، نجدها ملخصة أحسن تلخيص ومخطّطة أدقّ تخطيط ومجتمعة أبرع اجتماع في مصنّفه المهم «مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب».

وقد أثمرت جهود الخولي وزملائه الرواد الأوائل من أساتذة الجامعة وغيرهم في النصف الأول من القرن الرابع عشر ثماراً يانعة ضمّتها دراسات متنوعة بأسلوب حديث ومنهج جديد، وكتابات هؤلاء جميعاً في البلاغة العربية، ومؤلفاتهم ومقالاتهم التي دعوا فيها إلى التجديد في هذه البلاغة تعدّ المنطلق

---

(١) وهو يوافق عام ١٩٠٨م.

الذي انطلق منه الباحثون المعاصرون بعدهم في دراساتهم الجامعية وغير الجامعية المتعددة، وفي مصنفاتهم وأبحاثهم التي أخذت تترى عاماً بعد عام في مصر وغيرها في هذا الاتجاه التجديديّ الذي أرسى دعائمه هؤلاء الرواد. وقد ألّفوا جميعاً أو ناقشوا أو ترجموا من اللغات الأخرى موضوعات مهمة شتى كخطابة أرسطو وبلاغته وصنعة الشعر عنده، والبيان العربيّ في المراحل المختلفة، والبلاغة العربية وتأثّرها بالتيارات المختلفة، والقوانين البلاغية التي تحلّل الأساليب اللغوية، وأصول النقد الأدبي التي تجمع بين التراثين العربي والغربي في هذا النقد، وتاريخ طائفة من كبار الأدباء والنقاد والبلاغيين القدامى كأبي هلال وقدامة وابن الأثير وابن أبي الاصبع وآثارهم ومقاييسهم وجهودهم البلاغية والنقدية، والسرقات الأدبية، وإعجاز القرآن البيانيّ، والصبغ البديعي، والمذاهب الأدبية والنقدية، ونظرية عبدالقاهر في النظم، وارتباط الدرس النحوي بعلم المعاني، وطائفة مخصوصة من فنون البلاغة كالتشبيه والسجع والجناس، والبلاغة الفلسفية المليئة بالمصطلحات المنطقية والجدل العقليّ المعتمدة على التقسيم والتقنين والبلاغة الأدبية الذوقية التي تختلف عنها وتخالفها، وتاريخ الأدب وموقعه من دراسة الأدب نفسه، ونحو ذلك وغيره من القضايا والمسائل، وقد أفاد هذا كله الدرس البلاغي والنقدي المعاصر فوائد جلّى وزاده خصوبة وثراء.

وقد انصرفت أيضاً في العقود الأخيرة من القرن الرابع عشر الهجري المنصرم جمهرة من الباحثين المحققين إلى التراث القديم فاعتنوا بتحقيقه ونشره فرأينا من نتاجهم من الكتب المحققة تحقيقاً عصريّاً كتاب الصناعتين لأبي هلال العسكري، وسرّ الفصاحة لابن سنان الخفاجي، والوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، والموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري للآمدي، والعمدة لابن رشيق القيرواني، وإعجاز القرآن للباقلاني، وهذا قليل من كثير وغيض من فيض، وقد كان فعل هؤلاء المحققين في إعادة إخراج هذه الأمهات متّسمًا بوضعها في قوالب سهلة التناول دقيقة التنظيم سليمة التحقيق حسنة الطبع مما أسهم في الاحياء وأثرى النشاط وأفاد الدارسين.

وهناك قضية مهمّة تعرّض لها هؤلاء المعاصرون وأثارت شيئاً من الجدل بينهم وهي قضية العلاقة بين علم النفس من جهة والأدب والنقد والبلاغة من جهة أخرى، فقد آتسع اهتمامهم بها وظهرت لهم فيها دراسات كثيرة، منها: بحث «البلاغة وعلم النفس» لأمين الخولي، وكتاب «من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده» لمحمد خلف الله أحمد، وكتاب «دراسات في علم النفس الأدبي»، لحامد عبدالقادر، وكتاب «الأسس النفسية للابداع الفني في الشعر خاصة» لمصطفى سويف، وكتاب «التفسير النفسي للأدب» لعزالدين إسماعيل، وكتاب «علم النفس والأدب» لسامي الدروبي. وقد حبّذت هذه الدراسات تلك العلاقة ودعا أصحابها إلى الاستفادة من علم النفس في الأدب والنقد والبلاغة. كذلك حاول بعض المعاصرين الإفادة من علم النفس في فهم كثير من القضايا الأدبية والنقدية والبلاغية كطه حسين في كتابه «مع المتنبي» ومحمد النويهي في كتابه «نفسية أبي نواس» وشوقي ضيف في دراسته لعمر بن أبي ربيعة في كتابه «التطور والتجديد في الشعر الأموي».

وقد بدأت الدعوة إلى الاستفادة من علم النفس في الأدب والنقد والبلاغة في أوروبا في مطلع القرن الميلادي الحالي حين اعتمد الأدباء والنقّاد والبلاغيون هناك على التحليل النفسي في قضايا الأدب والنقد والبلاغة، ثم سرى هذا الاتجاه إلى العالم العربيّ الذي لم يلبث أن ظهر فيه بقوة عند منتصف هذا القرن، وأصبح علم النفس منذ ذلك الوقت يلعب دوراً بارزاً في دراسة النقد والأدب والبلاغة عند العرب، وصدرت في ذلك المؤلفات الكثيرة الداعية إليه أو القائمة عليه كتلك التي ذكرناها قبل قليل.

ويبدو أن أمين الخولي في بحثه «البلاغة وعلم النفس» رأى أنّ الفضل في هذا الأمر لا يعود إلى أوروبا بمقدار ما يعود إلى العرب أنفسهم، فقد قرّر في هذا البحث أنّ البلاغة العربية اتصلت قديماً بعلم النفس آتصالاً وثيقاً حتى لو لم يلمح قدامى النقاد والبلاغيين العرب هذه الصلة أو يرتّبوا عليها أثرها. وهذا يعني بوضوح أن إعادة الصلة بين البلاغة وعلم النفس تعدّ عنده في حقيقة الأمر من معالم التجديد البلاغي.

ولكن فريقا آخر من الباحثين المعاصرين عارض هذا الاتجاه وتخوّف من آثاره، وخشي أن تؤدي الصلة بين علم النفس والنقد والأدب والبلاغة إلى استبداد علم النفس بها، وإلى جعلها «ميداناً لتطبيق أفكاره وآرائه وإدخال مصطلحاته، وبذلك يضيع النقد وتذهب البلاغة كما ذهبت يوم غزتها بحوث المنطق والفلسفة وعلم الكلام فأخرجتها عن هدفها الذي درست لأجله»[1].

على أن أهم القضايا التي أثارت الجدل بين البلاغيين المعاصرين وأخطرها قضيتان، هما:

ـ قضية اللفظ والمعنى.

ـ وقضية الحقيقة والمجاز.

وهما قضيتان أساسيتان مترابطتان قديمتان سنقف عندهما طويلاً ـ بعد أن نتحدث عن البلاغة ودراسات الإعجاز، وعن فكرة النظم عند عبدالقاهر، وعن الدلالة ـ لتتبّع نشأتها وتطورهما، ولبيان علاقتهما بموضوع الدلالات، ولمعرفة موقف النقاد والبلاغيين العرب السابقين منهما، وكذلك موقف المحدثين على ضوء النظريات الجديدة في الدرس البلاغي التي سادت أوروبا ثم العالم العربي في العصر الحديث، وهي النظريات التي تهتمّ اهتماماً قوياً بفاعلية اللغة بذاتها.

□ □ □

(١) د/أحمد مطلوب: مناهج بلاغية، ص ٤٢٣.

البلاغة
ودراسات الإعجاز

نشأ البحث في قضية الاعجاز القرآني أول ما نشأ في رحاب الدراسات الدينية في أوساط المتكلمين والفقهاء، فقد قام الجدل في البداية حول صفات الله ثم دار على قدم القرآن وحدوثه، ثم آستتبع هذا الجدل البحث في ماهية الكلام، وفي أصل اللغة، وفي وجه الاعجاز في القرآن من حيث هو كلام عربيّ، ونتج عن ذلك أن برزت قضية اللفظ والمعنى وأصبحت إحدى القضايا المهمة التي شغلت وما تزال تشغل الناس.

وقد جرى هذا كلّه خطوة بعد خطوة في جوّ علميّ نشيط أظهر نمو علم الكلام شيئاً فشيئاً نموًّا مطرداً بدا قوّياً في زمن الدولة العباسية التي آصطبغت الحياة العلمية فيها بالصبغة العقلية الفلسفية على وجه ظاهر وعميق.

وفيما يتعلّق بالصفات فقد تناول علماء الكلام صفات الله من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وتساءلوا: أهذه الصفات هي الذات نفسها أم هي زائدة عن الذات؟ وبعبارة أخرى: هل هذه الصفات لا توجد معنى جديداً خلاف الذات أو توجب معنى جديداً غير الذات[1]؟ ثم دخلت مسألة القول بقدم القرآن أو القول بحدوثه وخلقه، أو بعبارة أخرى: أهو أزليّ قديم أم مخلوق محدث؟ ميدان البحث العلمي عند المتكلمين من أوسع الأبواب.

---

(١) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٢٩.

وقد تزعّم المعتزلة القائلين بخلق القرآن لموافقة ذلك لمذهبهم في الصفات، فقد نفوها لأنّهم وجدوا أنّ إثباتها ينافي الوحدانية، إذ تكون هذه الصفات بقدم ذاته، فيتعدّد القدماء، وقالوا إنّ هذه الصفات ليست شيئاً غير الذات، فذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حيّ قادر لذاته، وليست صفات الله الواردة في القرآن إلّا أسماء له تعالى لا صفات[1] في الحقيقة، ومعنى أنّ القرآن كلام الله أنّه خلقه[2] وأنشأه، وإنّما سمي كلام الله لأنه خلق الله من غير واسطة، وهذا هو الفرق بينه وبين كلامنا، فكلامنا وألفاظنا تنسب إلينا لأنّها خلق الله بواسطتنا، وأمّا القرآن فهو خلق الله[3] مباشرة.

وعارض جمهور السلف المعتزلة وقالوا إنّ الله متّصف بالصفات التي ذكرت في القرآن نعتاً للذات العلية فهو متصف بالقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام وغير ذلك من الصفات التي جاءت الآثار بها، وقالوا أيضاً: لم يزل الله متكلّمًا إذا شاء، وإنّ الكلام صفة كمال، ومن يتكلّم أكمل ممّن لا يتكلم، وهو يتكلّم إذا شاء بالعربية كما تكلّم بالقرآن العربيّ، وما تكلّم به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه، فلا تكون الحروف التي هي مباني أسماء الله الحسنى وكتبه المنزلة مخلوقة لأنّ الله تكلّم بها[4].

وذهب بعض السلفيين إلى أنّ القرآن كلام الله لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق، وإلى أنّ إثارة هذا الموضوع بدعة[5].

ويقال إنّ بعض الحنابلة يذهب إلى أنّ القرآن بحروفه وأصواته قديم، وأنهّم قد بالغوا في ذلك حتى قال بعضهم جهلاً على حدّ تعبير الأستاذ أحمد أمين «الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف، وقالوا: قد تقرّر الاتفاق على أنّ

---

(١) انظر: محمد أبو زهرة: ابن جنبل، ص ١٥٩.
(٢) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٣٦؛ ومحمد أبو زهرة: ابن حنبل، ص ١٥٩.
(٣) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٣٦.
(٤) انظر: محمد أبو زهرة: ابن حنبل، ص ١٥٩ ــ ١٦٠.
(٥) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٣٩.

ما بين الدّفتين كلام الله وأنّ ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه كلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله، ولمّا تقرّر الاتفاق على أنّ كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية فيه غير مخلوقة»[1].

وقال أبو الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ: القرآن كلام الله قديم غير مغيّر، وأما الحروف المقطّعة والأجسام التي يكتب عليها، والألوان التي يكتب بها، والأصوات المحدودات فمخلوقات مخترعات[2]. وقد آتصل هذا البحث الذي دار حول قدم القرآن وحدوثه بالتفكير في ماهية الكلام كما سبق أن ذكرنا، فقال كثير من المعتزلة إنّ كلام الإنسان حروف وكذلك كلام الله[3]، وقال النظّام من زعماء المعتزلة: كلام الله صوت مُقَطّع، وهو حروف، وكلام الإنسان ليس بحروف[3]، وقال عبدالله بن كُلّاب: إنّ الكلام معنى قائم بالنفس يُعَبَّر عنه بالحروف، وحُكي عن عبدالله بن كُلّاب أنّه قال: إنّ الكلام[3] حروف، وقال أبو الحسن الأشعري: إنّ كلام الله يطلق إطلاقين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمّى متكلّمًا بآعتبارين، أحدهما بالصوت، والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ، وكلام الله يطلق بهذين الاطلاقين أيضاً: المعنى النفسي وهو القائم بذاته وهو الأزليّ القديم، وهو لا يتغيّر بتغيّر العبارات، ولا يختلف بآختلاف الدلالات، وهذا هو الذي نريده إذا وصفنا كلام الله بالقدم، وهو الذي يطلق عليه كلام الله حقيقة، أما القرآن بمعنى المقروء المكتوب فهو حادث مخلوق، فإن كلّ كلمة تُقرأ تنقضي بالنطق بما بعدها، فكل كلمة حادثة، فكذا المجموع المركب منها، ويطلق على المقروء المكتوب «كلام الله» مجازاً[4].

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٣٩ ــ ٤٠.

(٢) انظر: د/ درويش الجندي: نظرية عبدالقاهر في النظم، ص ١٧.

(٣) انظر: أبا الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وآختلاف المصلّين ٢: ٢٤٧.

(٤) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٤٠ ــ ٤١.

وقد صاحب التفكير في قدم القرآن وحدوثه التفكير أيضاً في جهة الإعجاز فيه من حيث هو كلام باللسان العربيّ كما سبق أن ذكرنا، فقال النظّام إنّ الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغُيُوب، وأمّا التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أنّ الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم[١]. ولكن رأي النظّام لقي معارضة شديدة، وعمل المعارضون على إثبات إعجاز القرآن من حيث هو أسلوب وتعبير.

وكان أوّل من خرج على النظّام تلميذه الجاحظ الذي رأى أنّ الإعجاز بالنظر إلى ذات القرآن متّصل بنظمه وحده، بصرف النظر عمّا آشتمل عليه من المعاني، وهو يستدّل على ذلك بأنّه تعالى طلب إلى العرب أن يأتوا بعشر سور من مثله في النظام والروعة في التأليف حتى لو حوى التأليف الرائع كلّ باطل ومفترى لا معنى له[٢].

ويرى الباقلاني وكان أشعريّاً أنّ الإعجاز واقع في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلام الله القديم، وأنّ التحدّي إنّما كان بأن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة كتتابعها مطردة كآطرادها، ولم يكن بأن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له[٣]. وقد جوّز بعض الأشاعرة أنّ الإعجاز وقع بالتحدّي بكلام الله القديم القائم بنفسه، ولكن المعوّل عليه عند الأشاعرة هو التحدّي بهذه الألفاظ الدّالة على القديم كما قال الباقلاّني[٣].

وكما خاض المتكلمون في قضية الإعجاز خاض فيها الفقهاء الذين وجدوا أنفسهم بسبب آتساع الفتوح الإسلامية ودخول أقوام يتكلمون بغير العربية في الإسلام أمام سؤال هو: هل تجوز قراءة القرآن بغير العربية[٤]؟ وقد

---

(١) انظر: أبا الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وآختلاف المصلّين ١: ٢٧١.

(٢) انظر: د/ محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، ص ٧٧.

(٣) انظر: الباقلاني: إعجاز القرآن، ص ٢٦٠ ــ ٢٦١.

(٤) انظر: محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، ص ٢١.

حملهم هذا السؤال على التفكير في القرآن: أهو اللفظ والمعنى جميعاً أم هو المعنى فقط؟ وهل الاعجاز باللفظ والمعنى أو هو بالمعنى فقط[1]؟

وهنا نجد أنّ أبا حنيفة يجيز القراءة بالفارسية في الصلاة ولو كان المصليّ قادراً على العربية، ومع ما روي من أنّه رجع عن هذا الرأي[2] فإنّ مقلّديه بنوا عليه أنّه يرى أنّ الإعجاز يتعلق بمعنى القرآن فقط[1]. أمّا صاحباه فقد ذهبا إلى أنّه لا تجوز القراءة بالفارسية إذا كان القارىء يحسن العربية وتجوز إذا كان لا يحسنها، لأنّ إعجاز القرآن في النظم والمعنى معاً، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى الواجب إلّا بهما، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه كمن عجز عن الركوع والسجود فإنه يصليّ بالايماء[3].

وعند الشافعيّ لا تجوز الفارسية بحال، وإذا كان المصليّ لا يحسن العربية وهو أمّي يصليّ بغير قراءة[4]، ويرى الشافعيّ أنّ الفارسية غير القرآن[1] لقوله تعالى: إنّا جعلناه قرآناً[5] عربيّاً، ولقوله تعالى: ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فُصِّلت آياته[6].

وعند المالكية لا تجوز قراءة القرآن بغير العربية، بل لا يجوز التكبير في الصلاة بغيرها، ولا بمرادفه من العربية، فإن عجز المصليّ عن النطق بالفاتحة العربية وجب عليه أن يأتَمَّ بمن يحسنها، فإن أمكنه الائتمام ولم يأتمّ بطلت صلاته، وإن لم يجد إماماً سقطت عنه الفاتحة[7]. وعند الحنابلة لا تجزىء المصلّي القراءة بغير العربية، ولا إبدال لفظ بلفظ عربيّ، سواء أأحسن القراءة بالعربية

---

(١) انظر: محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، ص ٢١.
(٢) انظر: محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، ص ٢٥.
(٣) انظر: محمد الزفزاف: التعريف بالقرآن والحديث، ص ٢٢.
(٤) انظر: محمد الزفزاف: التعريف القرآن والحديث، ص ٢٢.
(٥) من آية ٣ من سورة الزخرف.
(٦) من آية ٤٤ من سورة فصّلت.
(٧) انظر: محمد عبدالعظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ٢ :٥٧.

أم لم يحسن، فإن لم يحسن القراءة بالعربية لزمه التعلّم، فإن لم يفعل مع القدرة عليه لم تصّح صلاته[1].

وكما خاض المتكلمون والفقهاء في قضية الإعجاز خاض فيها الأدباء والنقاد والبلاغيون، وأصبح لها شأن كبير في دراساتهم لما رأوه من العلاقة الوثيقة بين البلاغة ودراسات الإعجاز، فقد كان الدرس البلاغيّ منذ البداية وسيلة العلماء في العصر الإسلامي للوصول إلى فهم إعجاز القرآن مستعينين إلى جانب هذا الدرس بعلوم الآلة الأخرى وبشعر العرب ونثرهم لتحقيق غرضهم المقصود ولفتح الألفاظ المغلقة وإيضاح الأساليب الغامضة فيه.

تحدثنا الروايات انّ بعض الناس كانوا يسألون الصحابيّ المشهور عبدالله بن عباس عن معنى ألفاظ معينة من القرآن فيفسّرها لهم ويحتج لتفسيرها بأبيات من الشعر، وقد جمعت هذه الأسئلة وإجاباتها في كتاب مستقلّ بآسم «سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبدالله بن عباس» نشره الدكتور إبراهيم السامرائي في بغداد سنة ١٩٦٨م، وذكرها الجلال السيوطي في النوع السادس والثلاثين من كتابه «الاتقان في علوم القرآن»[2].

كذلك تحدثنا الروايات انّ آبن عبّاس كان يقول «إذا قرأتم شيئاً من كتاب الله فلم تعرفوه فآطلبوه في أشعار العرب فإنّ الشعر ديوان العرب، وكان إذا سئل عن شيء من القرآن أنشد فيه شعراً»[3] وتذكر المصادر أيضاً أنّ أبا عبيدة مَعْمَر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠هـ كان من أوائل من ألّف فيما عرف عند المتأخرين فيما بعد بعلوم البلاغة الثلاثة: البيان والمعاني والبديع، وكانت غايته توضيح ما يحتاج إليه من علم الأساليب القرآنية، يقول ياقوت «قال أبو عبيدة: أرسل إليّ الفضل بن الربيع ــ وكان وزيراً للرشيد ــ إلى البصرة في الخروج إليه سنة ثمان وثمانين ومائة، فقدمت إلى بغداد وآستأذنت عليه فأذن

---

(١) انظر: عبدالعظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ٢:٥٨.

(٢) انظر: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ١:١١٣ ــ ١٣٣.

(٣) ابن رشيق: العمدة ١:٣٠.

لي فدخلت عليه... ثم دخل رجل[1] في زيّ الكتّاب له هيئة فأجلسه إلى جانبي وقال له: أتعرف هذا؟ قال لا، قال هذا أبو عبيدة علّامة أهل البصرة أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرّظه لفعله هذا وقال لي: إنيّ كنت إليك مشتاقاً وقد سألت عن مسألة أفتأذن لي أن أعرّفك إيّاها؟ فقلت هات، قال قال الله عزّ وجلّ: طلعها كأنّه رؤوس الشياطين[2]، وإنّما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف، فقلت: إنّما كلّم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول آمرىء القيس:

أيقتلني والمشرفيّ مُضَاجِعي ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنياب أَغْوَال

وهم لم يروا الغول قطّ، ولكنهّم لّما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فآستحسن الفضل ذلك، وآستحسنه السائل، وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن في مثل هذا وأشباهه وما يُحْتَاج إليه من علمه، فلّما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سمّيته المجاز»[3].

إنّ هذا يدلّ على أنّ الاتجاه في دراسة الإعجاز كان يستعين بالشعر يُلتَمَسُ منه فهم لفظ في القرآن آلتبس بالقياس على مثله في هذا الشعر، وقد ظهر هذا بوضوح في كتب التفسير التي كان يراد بها المعنى اللغوي على الأكثر، ككشّاف الزمخشري مثلاً الذي تخلّلته الشواهد الشعرية الكثيرة، وكان الاعتماد بالضرورة على الشعر الذي يقع به الاحتجاج وهو شعر الشعراء المشهورين «الذين يعرفهم جلّ أهل الأدب، والذين يقع الاحتجاج بأشعارهم في الغريب وفي النحو»[4].

---

(١) هو إبراهيم بن اسماعيل من كتّاب الوزير وجلسائه. «انظر: ياقوت: معجم الأدباء ١٩: ١٥٩».

(٢) آية ٦٥ من سورة الصّافات، والطّلع أول ما يبدو من ثمر النخّل، وآستعير لما طلع من شجرة الزقوم من حملها تهكّمًا بهم. «انظر: الجمل: الفتوحات الإلهية ٣: ٥٣٨».

(٣) ويعني به المجاز في القرآن «ياقوت، معجم الأدباء ١٩: ١٥٨ ــ ١٥٩».

(٤) ابن قتيبة: الشعر والشعراء، ص ٥٩.

يتضح مّما سبق كلّه أنّ القرآن أصبح منذ وقت مبكر محوراً للدرس البلاغي، وأضحى إعجازه مناط القول بذلك في عقولهم ونفوسهم، حتى المتكبّر الجاحد والصلف المعاند الوليد بن المغيرة لم يسعه إلّا أن يعترف ــ إبّان بدء دعوة الإسلام وأثناء نزول القرآن ــ بإعجازه، فقد روي أنه قال لنبي مخزوم «والله لقد سمعت من محمد آنفاً كلاماً ما هو من كلام الانس ولا من كلام الجنّ، إنّ له لحلاوة، وإنّ عليه لطُلَاوه، وإنّ أعلاه لمثمر، وإنّ أسفله لمُغْدِق، وإنّه يعلو وما يُعْلَى»[1].

ولقد كانت جلّ دراسات الكثيرين من الأوائل الذين تناولوا فكرة الإعجاز بالدراسة بحوثاً موجزة متناثرة في تصانيفهم لا تحتمل البسط والاتساع إلى الحدّ الذي تفرد له المؤلفات، أو أقوالاً تواردوا في المناظرة عليها والاحتجاج لها في مجامع السمر وحلقات الدرس ثم آل الأمر إلى تسجيلها على هذا النحو المتفرق في كتبهم.

وآستمرّ هذا المنهج في الدرس والتسجيل إلى أوائل المائة الثالثة حين فشت مقالة بعض المعتزلة بأنّ فصاحة القرآن غير معجزة فمسّت الحاجة حينئذ إلى بسط القول في إعجازه، وكان المعتزلة أنفسهم من طوائف العلماء التي آهتمّت بقضية الإعجاز وبالتصنيف فيه، فقد ألّف الجاحظ مثلاً المتوفى سنة ٢٥٥هـ وهو منهم في وقت مبكّر كتاباً في الإعجاز يعرف بآسم «نظم القرآن» ولم يسمّه الجاحظ نفسه بهذا الاسم، وإنّما عرف به لأنّه يبحث في نظم القرآن وغريب تأليفه وبديع تركيبه، وقد جاءت الاشارة إليه في كتاب «الحيوان»[2]، وهو على كل حال أوّل كتاب أفرد لبعض القول في الإعجاز في الوقت الذي لم تكن البلاغة كعلم قد وضعت بعد.

أما طائفة المفسّرين الذين كان تفسيرهم في المرحلة الأولى لا يعدو التوضيح اللغويّ، والذين كان أكثرهم من اللغويين والنحويين، فقد آنصرفت إلى وضع الكتب التي تكشف إعجاز القرآن وتظهر

---

(١) الزمخشري: الكشاف ٤:١٨٣.

(٢) انظر: الجاحظ: الحيوان ١:٩.

بعض الصور البلاغية فيه منذ القرن الثاني تقريباً؛ ولقد كان يندر العثور على كتاب تفسير في هذا القرن وحوله إلّا وآسمه ينمّ عن ذلك مثل: مجاز القرآن، ومعاني القرآن، ومتشابه القرآن، ومشكل القرآن، ولغات القرآن، وغريب القرآن[1]، فقد تكلّم الفراء مثلاً المتوفى سنة ٢٠٧هـ في كتابه «معاني القرآن» على ما يسمّى بالكناية والتشبيه والمجاز والاستعارة والالتفات في القرآن، وتحدّث فيه أيضاً على نظم القرآن وأثر ذلك في نفوس السامعين. ثم تطوّر المفسّرون مع تقدّم الزمن فرأينا آبن جرير الطبري مثلاً المتوفى سنة ٣١٠هـ في «جامع البيان وتفسير القرآن» ورأينا الزمخشري أيضاً المتوفى سنة ٥٣٨هـ في «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» ورأينا كذلك غيرهما يذهبون في أبحاثهم عن الإعجاز إلى أنّ إعجاز القرآن قائم على نظمه البديع ومعانيه الراقية وألفاظه المتلائمة ويرجعون عدم إدراكنا لبلاغة القرآن إلى قصورنا عمّا فيه من البلاغة التي أعجزت العرب مع أنّ القرآن بلغتهم ولفظه كلفظهم.

وقد ظهر إلى جانب المعتزلة والمفسّرين طوائف أخرى من الأدباء والنقاد والبلاغيين في القرون المتتابعة ذهبوا في الإعجاز إلى أنّ بَيَانه والكشف عنه يكون عن طريق إتقان علوم البلاغة، يقول أبو هلال العسكري المتوفى سنة ٣٩٥هـ «الإنسان إذا أغفل علم البلاغة، وأخلّ بمعرفة الفصاحة لم يقع علمه بإعجاز القرآن من جهة ما خصّه الله به من حسن التأليف وبراعة التركيب، وما شحنه به من الايجاز البديع والاختصار اللطيف، وضمّنه من الحلاوة وجلّله من رونق الطلاوة، مع سهولة كَلِمَة وجزالتها، وعذوبتها وسلاستها، إلى غير ذلك من محاسنه التي عجز الخلق عنها، وتحيّرت عقولهم فيها»[2] وينقل السيوطي من قول السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ «إعلم أنّ إعجاز القرآن. . . لا يدرك تحصيله لغير ذوي الفطرة إلّا بإتقان علمي المعاني والبيان والتمرين فيهما»[3].

---

(١) انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ٥١ ــ ٥٣.
(٢) أبو هلال: مقدمة الصناعتين، ص ٧.
(٣) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ٢: ١٢.

وقد حملهم البدء في البحث في أسباب إعجاز القرآن على إرساء أسس علم البلاغة كعلم بالمعنى العام منذ ذلك الوقت المبكر، فبدأ هذا العلم حينئذ نتفاً صغيرة، ثم تزايد وترتّب على توالي السنين وتتابع دراسات الإعجاز وتوسّعها حتى آستوى على ساقه وأصبح علمًا ذا وحدة في المنهج وذا أصول وقواعد وقوانين، وآشتدّ تبعاً لذلك آرتباطه بدراسات الإعجاز وزاد، يقول أبو هلال «إنّ أحقّ العلوم بالتعلّم وأولاها بالتحفظ ــ بعد المعرفة بالله جلّ ثناؤه ــ علم البلاغة ومعرفة الفصاحة الذي به يُعرف إعجاز كتاب الله تعالى»[1].

ثم توالى ــ كما تقضي به طبائع الأمور وسنن التطور ــ ظهور الكتب المستقلّة في الإعجاز القرآني التي آتجه أصحابها إلى الدراسات القرآنية مفردات وغريباً ومجازاً ومعاني ونظمًا وإعجازاً، وكان غرضهم منها بيان أثر القرآن في الذوق العربيّ وكشف خصائصه من نواحي اللغة والنظم وطرق التعبير لكي يهتدوا إلى سرّ بلاغته وإعجازه وأثره في النفوس.

فألّف أبو عبيدة المتوفى سنة ٢١٠هـ كتابه «مجاز القرآن» وذهب فيه تفسير غريب القرآن وبيان منهجه ومجازه في التعبير ووجوه نظمه، ولم يقصد أبو عبيدة بكلمة المجاز المعنى البلاغي الاصطلاحي الذي عرفه علماء البلاغة المتأخرون، بل أطلق المجاز وأراد به معناه اللغويّ الواسع، وهو المعبر والممرّ والطريق إلى فهم المعاني القرآنية. ثم ألّف آبن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ كتابه «تأويل مشكل القرآن»[2] للردّ على الطاعنين في بلاغته من المعتزلة والملحدين، فبينّ ما غمض من معناه، وفسّر المشكل الذي آدعي على القرآن فساد النظم فيه، وأورد له نظائر من مأثور القول عند البلغاء والفصحاء المشهود لهم بالتمكن من صناعة المنظوم والمنثور، وبرهن على أنّ نظم القرآن ليس خارجاً عن مألوف الفنّ الأدبيّ.

---

(١) أبو هلال: مقدمة الصناعتين، ص ٧.

(٢) نشر بالقاهرة سنة ١٩٥٤م بتحقيق السيد أحمد صقر.

ثم آلتقينا في أواخر القرن الثالث وخلال القرن الرابع بعلماء ثلاثة آهتموا بدراسة الإعجاز، وهم الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦هـ والرماني المتوفى سنة ٣٨٢هـ والخطابي المتوفى سنة ٣٨٨هـ.

أما الواسطي فقد وضع أوّل كتاب لشرح الإعجاز، وبسط القول فيه، وسـمّاه «إعجاز القرآن» وقد شرحه عبدالقاهر شرحاً كبيراً سـمّاه «المعتضد» وشرحاً آخر أصغر[1] منه، وفي هذا الكتاب انتهى الواسطي إلى أنّ بلاغة القرآن أصل في إعجازه. وأما الرّماني فقد ألّف «النكت في إعجاز القرآن»[2] وآعتمد فيها على إثبات الإعجاز عن طريق البلاغة، وقـرّر أنّ البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ، لذلك فالقرآن معجز بألفاظه وأسلوبه ونظمه وأثره في النفوس، وهو معجز للعرب والعجم كإعجاز الشعر المفحم، ولكن هذا معجز للمفـحَـم خاصة، أما ذلك فمعجز للكافة.

وحذا الخطابـي في كتابه «بيان إعجاز القرآن» حذوه فذهب إلى أنّ إعجاز القرآن راجع إلى بلاغته التي ترجع إلى جمال ألفاظه وحسن نظمه وسمو معانيه.

وحين ننتقل بالإعجاز إلى أوائل القرن الخامس نلقى القاضي المتكلم أبا بكر محمداً بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣هـ في كتابه المشهور «إعجاز القرآن»[3] الذي ذكر فيه وجوه الإعجاز، وأوصى بترديد النظر في القرآن، وبمقارنته بغيره حتى يتوصّل إلى معرفة أيها أبلغ، لذلك صرف اهتمامه إلى المقارنات التي أثبت من خلالها بلاغة أسلوب القرآن ونظمه، وأنّ أسلوبه خاصّ به لا يضارعه فيه غيره، وأنّه ليس في العربية أثر يجاري القرآن في بلاغته، إذ

---

(١) انظر: الرافعي: تاريخ آداب العرب ٢: ١٤٥، ١٥٠.

(٢) وهي مطبوعة بمصر مع ثلاث رسائل في إعجاز القرآن بتحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، والرسالتان الأخريان هما رسالة الخطابـي ورسالة عبدالقاهر المسماة «الرسالة الشافية في الإعجاز».

(٣) طبع على هامش إتقان السيوطي، وطبع أيضاً بتحقيق السيد أحمد صقر بدار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٣م.

لا يمكن الاحتفاظ في آثار العربية بجمال الأسلوب مع هذا المقدار من الطول والاشتمال على الموضوعات المختلفة كما حدث في القرآن، ودلّل على بلاغته بأنّ أخذ كلمة منه واستعمالها في شعر أو نثر يصيّرها فيه كالدرّة في وسط العقد تسترعي الأنظار وتدهش العقول وتبهر الألباب.

ونلقى في هذا الوقت أيضاً من المصنّفات التي عنيت بالمجاز في القرآن كتاب «تلخيص البيان في مجازات القرآن»[1] للشريف الرضي المتوفى سنة ٤٠٦هـ، وأكثر كلامه فيه عن الاستعارات الواردة في القرآن. ونلقى كذلك القاضي أبا الحسن عبدالجبار الأسد آبادي المتوفى سنة ٤١٥هـ الذي خصص فصولاً متعددة في الجزء السادس عشر من كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»[2] لمسألة الإعجاز، ورأى أنّ الفصاحة تقوم على ضمّ الكلمات وتقارنها، وهي الفكرة التي تبنّاها عبدالقاهر فيما بعد وسمّاها نظرية النظم، يقول القاضي عبدالجبار «اعلم أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة»[3].

وإذا انتقلنا إلى النصف الثاني من القرن الخامس فإننا نلتقي بعبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة ٤٧١هـ أو سنة ٤٧٤هـ، وكان منهجه في الكشف عن أسرار الإعجاز في القرآن يقوم على دراسة الكلام المؤلّف لا الكلمة المفردة، يقول عبدالقاهر: «إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلّق له بصريح اللفظ»[4].

ويبرهن عبدالقاهر على ذلك بأن الكلمة تكون في موضع جميلة رائقة،

---

(١) طبع ناقصاً بتحقيق محمد عبدالغني حسن بمطبعة عيسى الحلبي بمصر سنة ١٩٥٥م، وطبع أيضاً كاملاً بتحقيق مكي السيد جاسم ببغداد سنة ١٩٥٥م.

(٢) طبع بمطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٠م.

(٣) القاضي عبدالجبار: المغني ١٦: ١٩٩.

(٤) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٣٨.

وفي موضع آخر ثقيلة نابية، ويضرب مثلاً بلفظة «الأخدع» فهي حسنة جميلة في قول الصمة بن عبدالله بن طفيل:

تلفتُّ نحــو الحيّ حتى وجــدتني
وجعتُ من الإصغاءِ ليتاً وأخـدعا[1]

وفي بيت البحتري:

وإنّـي وإِنْ بَلَّغْـتَنِي شَــرَفَ الغـنـى
وأعتقتَ من رقّ المـطامـع أخـدعي

ولكنّها قبيحة في قول أبـي تمام:

يـا دهـر قـوّم من آخـدعيــك فقـد
أضججت هذا الأنام من خُـرُقِك[2]

ويعلّق عبدالقاهر على قبحها في بيت أبـي تمام وحسنها فيما قبله، وعلى وجهة نظره في الأمر من حيث الأساس بقوله: «فتجد لها من الثقـل على النفس ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الرَّوْح والخفة والإيناس والبهجة. . . فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا آستحقت المزية والشرف آستحقت ذلك في ذاتها وعلى آنفرادها دون أن يكون السبب في ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في النظم لما آختلف بها الحال، ولكانت إمّا أن تحسن أبداً أو لا تحسن أبداً»[3].

وقد بنى عبدالقاهر على ذلك نظرية النظم التي ستتحدث عنها بالتفصيل في حديث لاحق، وهي النظرية التي تحدث عنها في كتابه «أسرار البلاغة» ولكنه

---

(١) الأخدعان: عرقان في جانبـي العنق قد خفيا، والليت أدنى صفحتي العنق من الرأس عليهما ينحدر القرطان. «انظر: هامش دلائل الإعجاز، ص ٣٨».

(٢) الخرق: بضم الخاء، العنف والحمق والجهل، وضـمّت الراء للشعر، والمراد بتقويم الأخدعين إزالة الكبر والعنف لأنهم يقولون في المتكبر العاتي شديد الأخدعين. «انظر: هامش دلائل الإعجاز، ص ٣٩».

(٣) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٣٩ ـ ٤٠.

شرحها وبسط القول فيها في كتابه «دلائل الإعجاز» في كل مناسبة، وأكّد أهميتها وألحّ عليها في هذا الكتاب كلّما وجد إلى ذلك سبيلاً، لذلك ولأنها النظرية التي نهضت عليها آراؤه البيانية تعدّ أهمّ ما ورد فيه على الإطلاق.

ولقد قرّر عبدالقاهر وهو يرسي دعائم الإعجاز على نظرية النظم التي هي توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم بكلام ضافٍ وعبارات قوية متألّقة أنّ إعجاز القرآن أمر لم يوجد في غيره ولم يعرف قبل نزوله، وأنّه لا يَجوز أن يكون في الكلم المفردة لأنّ تقدير كونه فيها يؤدّي إلى المحال وهو أن تكون الألفاظ المفردة قد حدث في حذاقة حروفها وأصدائها أوصاف لم تكن لتكون فيها قبل نزول القرآن، وتكون قد آختصّت في أنفسها بهيئات وصفات يسمعها السامعون عليها إذا كانت متلوّة في القرآن ولا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن، ولا يجوز أن تكون بلاغة القرآن في معاني الكلم المفردة لأنّه يؤدّي إلى أن يكون قد تجدّد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والدين وهكذا وصف لم يكن قبل نزول القرآن وهذا أيضاً محال، ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنّهم تُحُدُّوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن لأنّه يخرج إلى ما تعاطاه مسيلمة من الحماقة في: إنّا أعطيناك الجماهر ـ فصلّ لربّك وجاهر، والطاحنات طحنا، وكذلك الحكم إن زعم زاعم أنّ الوصف الذي تُحُدُّوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجعلون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن، ولا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يُلْتَقَ في حروفه ما يثقل على اللسان، فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مماّ عددناه لم يبق إلا أن يكون الاستعارة، ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يقصد إليها، لأنّ ذلك يؤدّي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور مخصوصة، وإذا آمتنع ذلك فيها لم يبق إلاّ أن يكون في النظم والتأليف لأنّه ليس من بعد ما أبطلنا أن يكون فيه إلاّ النظم، وإذا ثبت أنه في النظم والتأليف، وكنّا قد علمنا أن ليس النظم شيئاً غير توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، وأنّا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكاً ينظمها وجامعاً

يجمع شملها ويؤلفها ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخي معاني النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كلّ محال دونه، ولا يصحّ أن يراد بالضمّ النطق باللفظة بعد اللفظة من غير اتصال يكون بين معنييها، لأنّه لو جاز أن يكون لمجرد ضمّ اللفظ إلى اللفظ تأثير في الفصاحة لكان ينبغي إذا قيل: ضحك خرج أن يحدث من ضمّ خرج إلى ضحك فصاحة، وإذا بطل ذلك لم يبق إلاّ أن يكون المعنى في ضمّ الكلمة إلى الكلمة توخّي معنى من معاني النحو فيما بينهما[1].

إنّ الصورة التي رمى عبدالقاهر إلى تثبيتها في «دلائل الإعجاز» كما يدلّ على ذلك كلامه السابق وغيره[1] أيضاً هي صورة ذات تفاصيل كثيرة، أهمّها كما هو واضح أنّ اللفظ من حيث هو لفظ لا يمكن أن يكون موضعاً للمزية، وأن ليس للمزية موضع ومكان تكون فيه إلّا معاني النحو وأحكامه، وأنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات وإنما تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة، وأنّ إعجاز القرآن وبلاغته إنّما يقومان على تلاؤم معاني الكلمات المفردة في نظمها تلاؤماً يؤدّي إلى أداء المعاني المقصودة في جمال وقوة ليسا لغير القرآن بحال، وأنّ العمدة في إدراك النظم وفهمه هو الذوق والإحساس وكثرة الاطلاع على كلام العرب، وأنّ قصر الإعجاز على النظم وجعل النظم أساس الإعجاز ومحوره لا يقتضي إخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو به معجز، وذلك لأنها من مقتضيات النظم وعنها يحدث وبها يكون، لأنّه لا يتصور أن يدخل شيء منها في الكلم وهي أفراد لم يتوخ فيما بينها حكم من أحكام النحو ومن دون أن تكون قد أُلّفت مع غيرها.

وقد صنّف عبدالقاهر أيضاً «الرسالة الشافية في الإعجاز» ليثبت حقيقة إعجاز القرآن لا ليبينّ أسرار هذا الإعجاز ووجوهه كما فعل ذلك بتوسّع في «الدلائل»، لذلك تحدّث فيها عن إثبات الإعجاز نفسه عن طريق عجز العرب عن معارضة القرآن، وساق مناقشات لفكرة الصرفة وتفنيداً لرأي القائلين بها،

(١) انظر: عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١.

وضمنها إلى جانب هذا حديثاً عن تفاوت الشعراء في أقدارهم وعن آشتمال كلامهم على البليغ وغير البليغ وعن الذوق الذي يرجع إليه فهم الكلام وآستجلاء نظمه، ونحو ذلك من الموضوعات التي تـمّت إلى المجال الأدبـيّ.

ومن رجال البلاغة الذين آهتمـوا بقضية الإعجـاز آنذاك ابن نـاقيا البغدادي المتوفى سنة ٤٨٥هـ وله كتاب «الجمان في تشبيهات القرآن» وهو كتاب مطبوع خصّصه لدرس الإعجاز من ناحية هذا الفن البلاغي، فدرس فيه التشبيهات التي وردت في القرآن مرتّبة على السور وآياتها، وآحتـجّ في كل مقام بما يناسبه من شعر العرب ونثرهم مما يحتـجّ به في الجاهلية وصدر الإسلام، كـما آحتـجّ بـالشعـر العبـاسي فسوّى في ذلـك بـين الشعـراء المحـدثـين والشعراء القدماء.

أما في القرن السادس، فقد كان هناك الزمخشري المعتزلي المتوفى سنة ٥٣٨هـ وقد عني بالبلاغة والإعجاز عناية كبيرة شأنه في ذلك شأن سائر المعتزلة الذين كانوا يهتـمّون بالدراسة البلاغية على وجه العموم وبدراسة الإعجاز على وجه الخصوص، وقد فاقت عناية الزمخشري بالمعاني والبيان والإعجاز في تفسيره «الكشاف» عناية سائر المفسّرين، فقد قرر أنّه لا يغوص على شيء من حقائق التفسير ودقائق الإعجاز «إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمـهّل في آرتيادهما آونة وتعب في التنقير عنهما أزمنة وبعثته على تتبّع مظانّهما همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرص على آستيضاح معجزة رسول الله»[١] فكان لذلك حين يفسّر الآيات يطبّق أصول علمي المعاني والبيان عليها، وينبّه إلى ما فيها من أسرار البلاغة والفصاحة، فخدم بذلك الدراسات البلاغية خدمة عظمى، وأبان على مستوى رفيع أسرار الإعجاز الذي لا يرقى إليه البشر في أساليبهم ومناحي تعبيرهم.

ولكن عناية الزمخشري في «الكشاف» بالبديع «لم تكن كبيرة»[٢] كما يقول

---

(١) الزمخشري: الكشاف، المقدمة ١: ١٦.

(٢) د/أحمد مطلوب: مناهج بلاغية، ص ٥٩.

الدكتور مطلوب، أو أنّـها لم تتجاوز «ثلاثة فنون بديعية هي الجناس والمشاكلة وأسلوب اللّف»[1] كما يقول الدكتور الجويني، وهذا أمر يلفت النظر بلا شك ولا سيّـما إذا قورن بعنايته العظيمة في تفسيره بفنون المعاني والبيان.

وهناك كتب أخرى في الإعجاز في هذه الفترة تأثّرت دراساتها البلاغية له بالفلسفة والكلام، منها كتاب «نهاية الإيجاز في دارية الإعجاز من أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز»[2] لفخر الدين محمد بن عمر الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ وقد تأثّر فيه بكتابـي عبدالقاهر ـ اللذين لـخّصهما ـ إلى حدّ جعل كتابه شبيهاً بهما ولكن مع التخفّف الشديد مـمّا فيهما من روح أدبية ولمحات ذوقية ومع الاهتمام الواضح بإرساء قضايا البلاغة على دعائم من الحدّ والحصر المنطقيين وإشرابها بلمسات من الكلام والفلسفة وإضفاء طابع التفكير الذهني والاتجاهات العقلية عليها، ويمكن لذلك آعتبار هذا الكتاب البوتقة التي تحـوّلت فيها بلاغـة عبدالقاهر في دلائله وأسراره إلى بلاغة السكاكي في مفتاحه، وعلى الرغم من أنّ الرازي قد جمع فيه مسائل البلاغة وفنونها جمعاً مختلطاً لم يحاول فيه توزيعها على علومها المتعددة، فإنّه يعدّ مع ذلك مـمّن مهّدوا السبيل أمام السكاكي ومَنْ بعده فيما ذهبوا إليه من تقسيمات لعلوم البلاغة ومن تقنينات لمباحثها وخاصة في علمي المعاني والبيان، وأصبحوا جميعاً صورة تُظهر تعـمّق المشتغلين بالبلاغة العربية في المشرق في البحث العقلـيّ وميلهم إلى التفلسف وآعتمادهم عليه في التفكير مع إيثارهم للاختصار في التعبير.

وفي القرن السابع، ألّف عبدالواحد بن عبدالكريم بن الزَّمَلْكاني المتوفى سنة ٦٥١هـ كتاب «التبيان في علم البيان المُطْلِع على إعجاز القرآن»[3] وقد

---

(١) د/الصاوي الجويني: منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص ٢٥٩.

(٢) طبع بالقاهرة سنة ١٣١٧هـ.

(٣) يعد هذا الكتاب عمدة في فنه وهو أحد مصادر البهاء السبكي في عروس الأفراح وأحد أربعةٍ اعتمد عليها العلوي عندما صنّف الطراز، وهو مطبوع ببغداد سنة ١٩٦٤م، بتحقيق د/أحمد مطلوب ود/خديجة الحديثي. «انظر: عروس الأفراح ١:٣١؛ والطراز ١:٤».

تأثّر فيه بدلائل الإعجاز على وجه الخصوص فأكثر من الاعتماد عليه إلى جانب ما نقله من غيره وما أضافه إلى هذا وذاك من أطراف يسيرة له سمح بها الخاطر على حدّ قوله، وألّف أيضاً في الإعجاز كتاب «البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن»(١) وهذا المصنَّف أكثر تفصيلاً من الأول، وصاحبه أكثر آستفاضة وشرحاً فيه مما كان عليه في «التبيان».

وألّف آبن أبي الاصبع المتوفى سنة ٦٥٤هـ كتابين، هما: «تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن»(٢) و«بديع القرآن»(٣) أو «بدائع القرآن». ولم يكن كتابه الأول مقصوراً على درس الإعجاز كما يدل عليه عنوانه، لذلك آختصره في كتابه الثاني الذي يعدّ أشهر مؤلفاته، وجعل المختصر متجهاً إلى هذا الدرس على وجه الخصوص، وهو في الوقت نفسه تتمة لكتابه المفقود المسمى «بيان البرهان في إعجاز القرآن»، وكان من أهم مصادره نقد قدامة وبديع آبن المعتز وحلية المحاضرة للحاتميّ، وضمّت محتوياته التي رتّبت على مائة باب وثمانية أبواب ما آشتمل عليه القرآن من أنواع البديع، وآنتهى المصنّف فيه وفي تحريرالتحبير إلى أنّ القرآن معجز بألفاظه وأسلوبه وتراكيبه وأثره في النفس البشرية مقيماً على ذلك ما أسعفه من الحجج والأدلة والأسانيد.

وألف عزّ الدين بن عبدالسلام المتوفى سنة ٦٦٠هـ كتاب «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز»(٤) الذي تأثّر في تصنيفه بالرماني وعبدالقاهر والشريف الرضي، وقد ردّ فيه السرّ في إعجاز القرآن إلى إيجازه ومجازه وجمال ألفاظه وحسن تراكيبه وبديع نظمه وعميق معانيه، ووازن بين ألفاظ القرآن وغيرها في لغة العرب.

وكان في هذا القرن أيضاً كثير من العلماء كعبدالوهاب الزَّنْـجَاني المتوفى

---

(١) طبع ببغداد سنة ١٩٧٣م بتحقيق د/أحمد مطلوب ود/خديجة الحديثي.

(٢) طبع بالقاهرة سنة ١٣٨٣هـ بتحقيق د/حفني شرف.

(٣) طبع بالقاهرة سنة ١٩٥٧م بتحقيق د/حفني شرف.

(٤) طبع بالاستانة سنة ١٣١٣هـ.

حوالي سنة ٦٥٥هـ وعزّالدين بن أبـي الحديد المدائني المتوفى سنة ٦٥٥هـ أداروا في كتبهم أبحاثاً متفرقة تتعلّق بالإعجاز.

أما في القرون التالية، فإنّ جمهرة دراسات الإعجاز التي قلّت، وما حوته المصنّفات فيه، اعتمدا على نقل أقوال السابقين، مع المزج بينها وبين الدراسات العامة في فنون البلاغة، أو مع شـرحها أو تفصيـل ما أجمـل منها أو زيـادة التمثيل لها.

يتضح هذا في كتاب «الطراز المتضـمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز»[١] ليحيـى العلوي المتوفى سنة ٧٤٥هـ، وكتاب «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان»[٢] لابن قـيِّـم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ وكتاب «البرهان في علوم القرآن»[٣] للزَّرْكَشِي المتوفى سنة ٧٩٤هـ، ونحوها.

ويعدّ كتاب الجلال السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ المسمى «الإتقان في علوم القرآن»[٤] أشهر ما صنّف في الإعجاز آنذاك، فقد جمع فيه مسائل كثيرة نقلها عن غيره، وتكلّـم فيها قبله كثيرون، ومع أنّ هذه المسائل مبثوثة فيما سبقه من الكتب، فإنّ الفضل يبقى له في أنّه لـمّ شملها وجمعها في هذا المصنَّف، وفي أنّه أضاف إليها أيضاً قدراً من أفكاره وآرائه، مـمّا جعل الكتاب ذا أهمية خاصة في عصره وفيما بعده أصبح لأجلها مقصد الباحثين في الإعجاز القرآني من التالين تنتهي جهودهم عنده ويغترفون من معينه الجامع ومن محتوياته الكثيرة النفيسة التي نهل السيوطي جمهرتها من أربعة كتب سبقته[٥]، هـي: كتاب الزَّرْكَشِي المسـمّـى «البرهان في علوم القرآن» وكتاب القاضي جلال الدين البُلْقِيني المتوفى سنة ٨٢٤هـ المسمى «مواقع العلوم من مواقع النجوم» وكتاب أستاذه الكافِيجي

---

(١) طبع ببيروت سنة ١٩٨٢م في ثلاثة أجزاء.

(٢) مصور ببيروت في دار الكتب العلمية بدون تاريخ.

(٣) طبع بمصر سنة ١٩٥٨م.

(٤) طبع بمصر في جزأين سنة ١٩٥١م.

(٥) انظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن ١: ٣ ـ ٥.

المتوفى سنة ٨٧٩هـ في علم التفسير، وكتاب للسيوطي نفسه اسمه «التحبير في علوم التفسير».

وقد تراوح أسلوب الإتقان فيما عرضه صاحبه من المسائل البلاغية في الآيات القرآنية بين أن يكون غالباً كأسلوب قدامى البلاغيين الذين آعتمدوا على الذوق الفنّي وآلتزموا بالروح الأدبية فيما كانوا يسوقونه بين يدي ما يبحثون فيه من الأمثلة اللطيفة والنماذج الرقيقة والمفاهيم المتّسقة والتوجيهات الظاهرة والعبارات الواضحة التي تشفّ عـمّا تحتها من المفاهيم الدانية، وبين أن يكون أحياناً كأسلوب البلاغيين المتأخرين الذي آنطبع بالمنطق وآصطبغ بالفلسفة وآتسم بصعوبة اللفظ وغموض المعنى.

ولم تأت مصنّفات ذات بال في إعجاز القرآن البلاغي بعد الاتقان، وكلّ ما كان ــ فيما أعلم ــ كتب أو رسائل أو حواشٍ أو تعليقات أو أبحاث متفرقة لم تضف جديداً ولم تأت بمبتكر، وربّـما آمتاز بعض الحديث منها بأسلوب عرضه الجديد الذي حمل أحياناً إيضاحات مفيدة. ومن آثار المحدثين والمعاصرين «رسالة التوحيد» للشيخ محمد عبده، ودراسات متفرقة لمصطفى صادق الرافعي في كتابيه «تاريخ آداب العرب» و«إعجاز القرآن والبلاغة النبوية»، و«مناهل العرفان في علوم القرآن» لمحمد عبدالعظيم الزرقاني، و«التصوير الفني في القرآن» و«مشاهد القيامـة في القرآن» و«في ظـلال القرآن» لسيـد قطب، و«إعجاز القرآن بين النظرية والتطبيق» لحفني شرف، و«إعجاز القرآن في دراسة كاشفة لأسرار البلاغة ومعاييرها» لعبدالكريم الخطيب، و«التبيان في علوم القرآن» لمحمد علي الصابوني، و«التعبير الفني في القرآن» لبكري شيخ أمين، و«مباحث في علوم القرآن» لصبحي الصالح، وغير ذلك.

□ □ □

فكرة النظم
عند عبدالقاهر

قصد عبدالقاهر من صنع كتابه «دلائل الإعجاز» إلى الكشف عن دقائق إعجاز القرآن، وإلى بيان الوجوه التي كان بها وما زال وسيبقى معجزاً، كما يدلّ على ذلك آسم الكتاب ومحتواه، لذلك حرص على أن يعرض فيه كلّ ما يؤديّ به إلى هذه الغاية، ظهر ذلك جليّاً في نقضه النظرية التي تجعل جمال الكلام وبلاغته في اللفظ، والنظرية المقابلة التي تجعلهما في المعنى، على الرغم من اشتهارهما وآلتزام الكثير من الأنصار بكلّ منهما، وآنتهى بعد ذلك إلى فكرة مقتضاها أنّ جمال الكلام وروعته وإبداعه ليس في اللفظ وحده ولا في المعنى وحده، وإنّما هو في نظم الكلام، ولكي يؤصّل ما قال به ويدعمه ويثبّت أركانه ويستكمل صورته ومضمونه ويجعله مبعث الإعجاز وموطنه عقد عبدالقاهر في كتابه فصولاً[(١)] ضافية درس خلالها الجملة منفردة ومتصلة، وعرض فيها لأهمية حروف العطف ولقيمة الإيجاز والإطناب ولضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال ولنحو ذلك وغيره من الأمور التي حشد لها الأدلة وأقام من أجل إثباتها البراهين، والتي تعدّ أساساً قويّاً أرساه عبدالقاهر لعلم المعاني.

ويبدو أن بسط عبدالقاهر القول في فكرة النظم، وإقامته مصنَّفة «دلائل الإعجاز» على دعائم من لبناتها حملت كثيرين على أن يعتقدوا أنّ هذه الفكرة إنّما هي من آختراعه

---

(١) تعرّض عبدالقاهر لفكرة النظم في أسرار البلاغة على وجه الاجمال حين كانت المناسبة تدعو إلى ذلك، ولم يبسط القول في هذه الفكرة إلاّ في دلائل الإعجاز الذي صنّف بعده.

ابتداء، والحقّ أنها كانت قبل[1] عبدالقاهر المتوفى سنة ٤٧١هـ أو سنة ٤٧٤هـ ومضات لم تتشكّل على الصورة التي تشكّلت فيها عنده فيما بعد، نلمح هذه الومضات عند ابن المقفع المتوفى سنة ١٤٢هـ الذي تكلّم منذ وقت مبكّر عن صياغة الكلام[2]، وكذلك عند الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ الذي عرف عنه اهتمامه بالصورة الأدبية إلى جانب ما اشتهر عنه من تعظيم اللفظ، والواسطي[3] المتوفى سنة ٣٠٧هـ الذي ألّف كتاباً في إعجاز القرآن في نظمه، والقاضي عبدالجبار المتوفى سنة ٤١٥هـ الذي ذهب إلى «أنّ الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام وإنّما تظهر في الكلام بالضمّ على طريقة مخصوصة»[4]. ونرى أكثر من هذه الومضات عند سيبويه المتوفى سنة ١٨٠هـ الذي قال الشيخ المراغي[5] إنّ جذور نظرية النظم عند عبدالقاهر تعود إليه، وإنّه لذلك يعدّ واضع علم المعاني، لأنّ سيبويه أراد بالنحو السبيل الذي سلكته العرب في التعبير عن أغراضها ومقاصدها، فلا بدّ أن يشمل شيئين هما: تأليف الجمل مع بيان ما يجب أن تكون عليه الجملة وحدها أو الجملة مع الجمل التي تؤدّي الأغراض التي تختلج صدور المتكلمين، وضبط أواخر الكلمات التي تتألّف منها تلك الجملة أو الجمل، ونرى مثل ذلك أيضاً عند أبي عبيدة مَعْمَر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠هـ فقد عَنَى بالنحو في كتابه «مجاز القرآن» طريق العرب في التعبير عن مقاصدهم وأغراضهم وبيان ما قد يطرأ على الجملة من تقديم أو تأخير أو حذف أو نحو ذلك، وعند ابن جني المتوفى سنة ٣٩٢هـ الذي قال: «النحو هو انتحاء سَمْت كلام العرب في تصّرفه من إعراب وغيره كالتثنية

---

(١) صوّر أحد الباحثين موقف أرسطو من وحدة العمل الأدبيّ كلّه بما يتضمّن الأفكار الأساسية نفسها التي تضمنّتها نظرية عبدالقاهر في النظم. «انظر: د/ محمد غنيمي هلال: المدخل إلى النقد الأدبيّ الحديث، ص ٢٨٩ ــ ٢٩٠».

(٢) انظر: محمد كرد علي: رسائل البلغاء، ص ١٢ ــ ١٣.

(٣) انظر: د/ بدوي طبانة: البيان العربي، ص ٢١٩.

(٤) القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٦: ١٩٩.

(٥) انظر: أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ٤٣ ــ ٤٤.

والجمع والتحقير والتكسير والاضافة والنسب والتركيب وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها، وهو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحواً كقولك قصدت قصداً، ثم خصّ به إنتحاء هذا القبيل من العلم»[1]، وعند الثعالبي المتوفى سنة ٤٢٩هـ الذي أدار سرّ العربية في كتابه عن فقه اللغة على تأليف الكلام ونظمه وبيان صور من الأساليب العربية يجمل بدارسي كلام العرب أن يتأمّلوها ويتأسّوا بها في صوغ أساليبهم، وفي مناظرة السيرافي[2] المتوفى سنة ٣٦٨هـ لمتىّ بن يونس القِنائي الفيلسوف الذي مات سنة ٣٢٨هـ وهي المناظرة التي آدّعى فيها الفيلسوف أنّ النحو وغيره من العلوم بحاجة إلى المنطق وأنّ المنطق ليس في حاجة إلى شيء منها، وقد ظهرت فكرة السيرافي التي ألزم بها الخصم وأقام عليها الحجة في هذه المناظرة وهي أنّ المنطقيّ هو المحتاج إلى النحو وليس النحوّي بحاجة إلى المنطق ظهوراً بيّناً في نظرية عبدالقاهر في النظم.

وهكذا يمكن القول بأنّ عبدالقاهر لم يكن مخترعاً لفكرة النظم وإن كان هو الذي بسط عنها القول وأقام على أساسها فلسفة الدلائل، فقد سبقه إلى القول فيها أو الإشارة إليها بشكل أو بآخر من ذكرناهم، كذلك شكّل ما دار في المناظرة الحادّة بين السيرافي ومتىّ منطلقاً للأفكار التي تبنّاها عبدالقاهر في نظرية النظم وضمّنها كتابه[3] دلائل الإعجاز، ولا شكّ أنّ هذه الأفكار قد آستوت على ساقها عنده بعد أن أعمل ذهنه في آراء سابقيه وأفاد منها وآنتهى من كلّ ذلك إلى فكرة النظم المتكاملة التي آشتهرت نسبتها إليه.

ثم إنّه فضلاً عن أنّ طبائع الأمور وسنن التطور تقضي بتأثّر عبدالقاهر بمن سبقوه، فإنّ أفكار أولئك السابقين التي ظهرت على نحو أو آخر في نظريته

---

(١) ابن جني: الخصائص ١: ٣٤.

(٢) انظر: ياقوت: معجم الأدباء ٨: ١٩٠ ــ ٢٢٧.

(٣) انظر: د/ بدوي طبانة: البيان العربي، ص ٢١٩ ــ ٢٢٢.

عن النظم تعدّ أفضل دليل على أنّ تلك الأفكار كانت الأساس القديم الذي بنيت عليه هذه النظرية والمنطلق الأول الذي آنطلقت منه، فكما كان النحو عندهم كل شيء وكان وضع الألفاظ وضعاً تمليه قواعد هذا النحو أساس المعنى الذي يدلّ عليه الوضع أو تعليق اللفظة باللفظة، كان الأمر كذلك عند عبدالقاهر فيما بعد، فما ينشأ في كلمات العمل الأدبي من المعاني المتجددة المختلفة حين تتغيرّ مواضع هذه الكلمات في نظم هذا العمل يقوم عنده على معرفة النحو لأنّ النظم ليس «إلاّ أن تضع كلامك الوضع الذي تقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نُهجَت فلا تزيغ عنها وتحفظ الرسوم التي رسمت فلا تخلّ بشيء منها»[1].

ولقد كان مفهوم النحو عند قدامى النحويين أيضاً كما آتضح من مشاركاتهم في البحوث البلاغية واللغوية التي حقّقوا من خلالها معنى النحو أبعد من مجرد تغيرّ أواخر الكلم لتغيرّ العوامل، إذ آمتدّ عندهم ليشمل كذلك آنتحاء كلام[2] العرب في تصرّفه ليلتحق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة، بل إنهّم رأوا أنّ ذلك هو أهمّ ما يمكن أن يقصد بالنحو، فكما ينبغي أن يتّجه همّ النحو إلى ضبط أواخر الكلم يجب أن يعنى بصورة أكبر بتأليف الجمل وجعلها وفقاً للنهّج الذي سنّته العرب لكلامها، فكانوا لذلك يفاضلون بين الأساليب، ويبيّنون موضع كلٍّ منها ودرجته، ويظهرون ما ينشأ عن الكلمات حين تتغيرّ مواضعها من المعاني المتجددة المختلفة، وهذا في الحقيقة هو لبّ علم المعاني كما هو لبّ علم النحو، وكلاهما فيه على حدّ سواء، وذلك خلافاً لما آل إليه الأمر عند متأخرّي النحويين الذين عرّفوا النحو بأنّه علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم إعراباً وبناء[3]، فجعلوا غايته بمثل هذا التعريف بيان الإعراب وتفصيل أحكامه وكذلك البناء، فضيّقوا بهذا التحديد دائرة البحث النحوي، وقصروا النحو على بعض أغراضه، وحصروا معناه

---

(١) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٦٤.

(٢) انظر: ابن جني: الخصائص ١ : ٣٤.

(٣) انظر: الصبّان: حاشيته على شرح الأشموني ١ : ١٦.

فيما يقع من تغيرّ في أواخر الكلم لتغيرّ العوامل وفيما يكون على هذه الأواخر من بناء فحسب، وقد أدّى هذا إلى أن أصبحت بحوث النحو على أيدي هؤلاء النحاة المتأخرين لفظية تبيّن الأحوال المختلفة للّفظ من رفع ونصب وجرّ وجزم، وضمّ وفتح وكسر وسكون دون النظر إلى ما يتبع ذلك من آثار في المعاني التي قصد[1] التعبير عنها. من هنا فإنّه يمكن القول بأنّ كتب النحو القديمة لم تكن لتخلو إلى جانب مسائل النحو من مسائل علم المعاني، وأنّ علماء النحو القدامى كانوا في الوقت نفسه من المشتغلين بالمعاني، فعبدالقاهر مثلاً وهو في المتقدمين كان من علماء النحو والمعاني معاً أخذ ممّن سبقوه أطرافاً كثيرة من علمي النحو والمعاني كليهما، وأضاف إلى ذلك الكثير فيهما، وبنى ممّا أخذه وعلى ما أضافه فكرة النظم التي قال بها في كتابه «دلائل الإعجاز». يقول الدكتور إبراهيم أنيس «حين نحاول البحث عن نظام الجملة العربية في كتب القدماء من اللغويين نراهم يشيرون إليه في ثنايا كتبهم إشارات سريعة تكاد تنتظم معظم أبواب النحو والبعض من فصول البلاغيين، ويندر أن نرى بينهم من قصر على مثل هذا البحث كتاباً مستقلاً أو فصولاً من كتاب، حتى جاء عبدالقاهر فعني بهذا الأمر كلّ العناية في كتابه دلائل الإعجاز»[2] فلم تلبث فكرة النظم أن تشكّلت على يديه في هذا الكتاب في نظرية متكاملة تعنى بالصحة والجودة معاً مبناها ومدارها توخّي معاني النحو في الكلام، وأصبحت واسعة ضخمة تشمل الكثير من المباحث كالانشاء والخبر، وأركان الجملة، وأنواع المسند، وما يحدث في الجملة من تقديم وتأخير، ومتعلقات المسند والمسند إليه، والفصل والوصل ومواضعهما، والإيجاز والأطناب والمساواة، وألوان القصر وأدواته، ومعاني حروف العطف، والتعريف والتنكير، والذكر والحذف، والتكرار، والاضمار والاظهار، ونحو ذلك من الموضوعات التي تعدّ عصب نظرية النظم عنده، وأضحى مصطلح المعاني يطلق آنذاك ويراد به نظم الكلام وفقاً لمعاني النحو، يقول الدكتور محمد مندور «نظرية النظم عند الجرجاني نظرية

---

(١) انظر: أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢) د/ إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٠٢.

كبيرة هامة، وعنده أنّ دراسة النظم لا تقف عند أمر الصحة بل تعدوه إلى تعليل الجودة، وبعبارة أخرى يمزج الجرجاني النحوَ بما سمّاه البلاغيون فيما بعد علم المعاني»[1] ولا بدّ أن يكون المعنيّ بالبلاغيين فيما بعد المتأخرين منهم الذين أوغلوا في فصل النحو عن المعاني وآبتعدوا بالمعاني عن النحو آبتعاداً شديداً.

بعد هذا الحديث يبدو لي أنّ خير ما أفعله الآن هو أن أفسح المجال لأقوال عبدالقاهر نفسها، فهي أفضل وسيلة يمكن أن نعرف بها أطر نظرية النظم ونستبين أركانها ونلّم بتفاصيلها:

قال عبدالقاهر:

ــ «إنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة، وإنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مّما لا تعلّق له بصريح اللفظ»[2].

ــ «لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجتَ خرجتُ، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعاً، وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، أو هو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع، فيعرف لكل من ذلك موضعه ويجيء به حيث ينبغي له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كلّ واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى فيضع كلاً من ذلك في خاصّ معناه نحو أن يجيء بما في نفي الحال، وبلا إذا أراد نفي الاستقبال، وبإن فيما يترجّح بين أن يكون وأن

---

(١) د/ محمد مندور: في الميزان الجديد، ص ١٥١.

(٢) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٣٨.

لا يكون، وبإذا فيما علم أنّه كائن، وينظر في الجمل التي تسرد فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع ثمّ، وموضع أو من موضع أم، وموضع لكن من موضع بل، ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كلّه، وفي الحذف والتكرار والاضمار والاظهار، فيضع كلًّا من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له، هذا هو السبيل، فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً وخطؤه إن كان خطأً إلى النظم ويدخل تحت هذا الاسم إلّا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضعه ووضع في حقّه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه وآستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده، أو وصف بمزيّة وفضل فيه إلّا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله ويتّصل بباب من أبوابه»[1].

ـ «هذه جملة لا تزداد فيها نظراً إلّا آزددت لها تصّوراً، وآزدادت عندك صحة، وآزددت بها ثقة، وليس من أحد تحركه لأن يقول في أمر النظم شيئاً إلّا وجدته قد آعترف لك بها أو ببعضها ووافق فيها درى ذلك أو لم يدر، ويكفيك أنهّم قد كشفوا عن وجه ما أردناه حيث ذكروا فساد النظم، فليس من أحد يخالف في نحو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلّا مملّكاً

أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه»[1]

ـ «ليس درك صواب دركاً فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركاً حتى يحتاج في التحفظ منه إلى لطف نظر وفضل رويّة وقوة ذهن وشدّة تيّقظ، وهذا باب ينبغي أن تراعيه، وأن تُعْنَى به، حتى إذا وازنت بين كلام وكلام دريت كيف تصنع، فضممت إلى

---

(١) عبدالقاهر: دلائل الاعجاز، ص ٦٤ ـ ٦٥.

كل شكل شكله، وقابلته بما هو نظير له، وميّزت ما الصنعة منه في لفظه، مّما هي منه في نظمه»[1].

ـ «لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها، فإن قلت: فإذا أفادت هذه ما لا تفيد تلك، فليستا عبارتين عن معنى واحد، بل هما عبارتان عن معنيين آثنين: قيل لك: إنّ قولنا: المعنى، في مثل هذا يراد به الغرض والذي أراد المتكلم أن يثبته أو ينفيه نحو أن تقصد تشبيه الرجل بالأسد فتقول: زيد كالأسد، ثم تريد هذا المعنى بعينه فتقول: كأنّ زيداً الأسد، فتفيد تشبيهه أيضاً بالأسد إلاّ أنكّ تزيد في معنى تشبيهه به زيادة لم تكن في الأول، وهي أن تجعله من فرط شجاعته وقوة قلبه وأنّه لا يروعه شيء بحيث لا يتميّز عن الأسد ولا يقصر عنه حتى يتوهم أنّه أسد في صورة آدميّ، وإذا كان هذا كذلك فآنظر هل كانت هذه الزيادة وهذا الفرق إلاّ بما توخى في نظم اللفظ وترتيبه حيث قدم الكاف إلى صدر الكلام وركبت مع أنّ وإذا لم يكن إلى الشك سبيل أن ذلك كان بالنظم فآجعله العبرة في الكلام كلّه ورُضْ نفسك على تفهّم ذلك وتتبعّه وآجعل فيها أنّك تزاول منه أمراً عظيمًا لا يُقَادَرُ قدره، وتدخل في بحر عميق لا يدرك قعره»[2].

ـ «إعلم أنّك تجد هؤلاء الذين يشكّون فيما قلناه تجري على ألسنتهم ألفاظ وعبارات لا يصحّ لها معنى سوى توخّي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم ثم تراهم لا يعلمون ذلك، فمن ذلك ما يقوله الناس قاطبة من أنّ العاقل يرتّب في نفسه ما يريد أن يتكلّم به، وإذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنّه يقصد إلى قولك ضرب فيجعله خبراً عن زيد ويجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعاً على عمرو ويجعل يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله، فيقول: ضرب زيد عمراً يوم الجمعة تأديباً له، وهذا كما ترى هو توخّي معاني النحو فيما بين معاني هذه

---

(١) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٧٧.

(٢) عبدالقاهر: دلائل الاعجاز، ص ١٩٩.

الكلم. ولو أنّك فرضت أن لا تتوخى في ضرب أن تجعله خبراً عن زيد، وفي عمرو أن تجعله مفعولاً به لضرب، وفي يوم الجمعة أن تجعله زماناً لهذا الضرب، وفي التأديب أن تجعله غرض زيد من فعل الضرب، ما تصور في عقل ولا وقع في وهم أن تكون مرتباً لهذه الكلم، وإذ قد عرفت ذلك فهو العبرة في الكلام كلّه، فمن ظنّ ظنًّا يؤدّي إلى خلافه ظنّ ما يخرج به عن المعقول»[1].

هذه طائفة من أقوال عبدالقاهر عن نظرية النظم، أجاد بها التعبير عنها بألفاظ لا غموض فيها ولا آلتواء حتى بدت صورتها واضحة جلية متكاملة، وأحسن التصوير بها في براعة شفّت عمّا تحتها من رأيه في النحو ومقصده من معانيه وكشفت عن وجوه هذه المعاني التي تظهر بها مزيّة النظم، وما تضفيه هذه الوجوه من أهمية على هذا النظم وبيان لدرجة مزيّة الكلام فيه، وأبانت دور الإعراب ومنزلته منه، وأظهرت ما يحدث من الفصاحة في التراكيب بتوخّي معاني النحو، وأرست في النهاية الدعامة الأساسية التي أقيمت عليها هذه النظرية عنده وهي دراسة الكلام المؤلف لا الكلمة المفردة ممّا يجعل الكلمة الواحدة مستحبّة في موضع وثقيلة في آخر. وقد خاض كثير من الباحثين المعاصرين في هذه النظرية وأكثروا من الكتابة عنها وأفاضوا في شرحها، وذهب بعضهم إلى نقدها، ويبدو أنّ واحداً[2] منهم لم يعجبه أن ينزل عبدالقاهر معاني النحو منزلة المعايير التي يرجع إليها في الحكم على صحة الكلامٌ وسقمه، وآطراده وشذوذه، ولم يرضه أن يُرْجع فساد النظم إلى عدم مراعاة الأصول المقررة في علم النحو، وأن يردّ سوء التأليف وخلله في الشعر إلى تعاطي الشاعر ما تعاطاه على غير الصواب، وإلى أنّ هذا الشاعر صنع في تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك ما ليس له أن يصنعه، وما لا يسوغ ولا يصحّ إلّا على أصول هذا العلم، فذهب على ضوء كلّ ذلك إلى القول بأنّ «عبدالقاهر في هذه القضية أسير النحو، يقيس الشعر والكلام بمقاييسه ويقدّره

(١) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٣١٠.

(٢) انظر: د/ لطفي عبدالبديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ٧ ــ ٨.

على معاييره، ومن مقتضاه أن لا يتعاطى الشاعر ما يتعاطاه على غير ما تستوجبه معاني النحو وقوانينه من تقديم وتأخير وحذف وإضمار وما إليها، وإلّا وسم شعره بالتعقيد ووصف نظمه بالخلل وباء كلامه بسوء التأليف، على أنّ هذه المقالة إنّما شاعت منذ عصر مبكّر، وكان لها صداها في علاقة الشعر بالنحو، فأثارت حفيظة الشعراء على النحاة... وليت شعري هل يرجى للقصيد الذي ينتحب بالجوع أن يكون منظوماً كحبّات العقد، إنّ المجاعة التي تعصف بالأحياء ليست إلّا مهلكة تصرفهم من موت إلى موت، فلا وصف لها إلّا بلغة تساوق حقيقتها المقلوبة الماحقة، وعلى هذا يحمل بيت الفرزدق كأنّ في أمومة آمرأة أبوها من محارب أو كليب تصاهره آضطراباً لكيان عبدالملك بن مروان الإنساني يجعله كالمشوّه، ولا يعرف ذلك إلّا من عرف أثر النسب في الثقافة العربية، فحقيقة الإنسان ليست في نفسه بل فيما وراءها من الشعور الفطريّ بالأصالة، وقوامها من الأصلاب والأرحام التي تعطي الإنسان قوة العزيمة، فما يعدّه عبدالقاهر وغيره من البلاغيين بناء على معاني النحو فساداً في التأليف وخللاً في النظم ليس إلّا صورة من صور التركيب توخّاها الشاعر في اللغة، والنحو بأحكامه أعجز عن أن يستوعب أسرار اللغة الشعرية ووجوهها التي يدقّ فيها النظر، فهو يقيم منها أصولاً عامة يجريها على أشياء متباينة لا تكاد تتضح معها الخصائص المتفردة للكلام، والفاعلية والمفعولية والابتداء والخبرية وغيرها لا تغني وحدها في بيان الآثار الشعرية لمواقع الألفاظ في العبارات»[1].

ويظهر من هذا الكلام بوضوح أمران أولهما أنّ فكرة النظم أقدم في نشوئها وأوّلية ملاحظتها من عبدالقاهر ـ وهي أيضاً أسبق من القاضي عبدالجبار والواسطي والجاحظ وسيبويه وآبن المقفع ومن مناظرة السيرافي ومتى بن يونس ـ لأنّ جذورها قديمة في خلافات النحاة والشعراء تعود إلى عصر مبكّر ـ قبل هؤلاء جميعاً ـ ممّا يعني أنّ تسميتها بالنظرية ووضع الأطر العلمية والتفاصيل الدقيقة لها هو الحديث الذي تمّ على يدي عبدالقاهر. وهذا أمر

---

(١) د/ لطفي عبدالبديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ٨ ـ ١٠.

لا غبار عليه وتحقيق مقبول يسنده ما جاءت به الروايات الكثيرة المشهورة عن الجدل القديم بين النحاة والشعراء في نقود وجّهها أولئك لهؤلاء في نظمهم لبعض أشعارهم، وهي شائعة يغني شيوعها عن سرد أطراف منها في هذا المقام

والأمر الثاني هو شدّة الحماس في الدفاع عن بيت الفرزدق كنموذج تشبهه نماذج أخرى كثيرة، وهو دفاع عما يكاد أهل البلاغة من قدماء وغيرهم يطبقون على آختلاله وآختلال أمثاله لعدم آنسجامها مع قوانين النحو وعدم سلامة نظمها الذي ينبغي أن يتوخّى الشاعر فيه معانيه وأحكامه فيما بين الكلم.

وعندي أنّ ما رأيناه من هذا النقد لا يسلم لصاحبه، إذ لو سلم له وآستقام لآل الأمر إلى الفوضى في الشعر بأن يجوز للشاعر أن يقول شعره كيف شاء وعلى أيّة صورة أراد دون التقيّد بضابط أو الالتزام بمتعارف، ويكفيه أن يستند فيما يقوله إلى ما يتخيّله من معاني شعره، فإذا كان يقصد الجوع أو الحرب مثلاً وجب عليه أو ساغ له أن يقدّم ويؤخّر ويسقط ويثبت ويجرح ويقتل دون نظر إلى الأصول المتبعة والمقاييس المقررة، وإن لم يفعل فإن شعره يكون قاصراً ومختلاً، حتى لو كان تعبيره فيه عن غرضه جيداً وآلتزامه بما يجب أن يلتزم به قائمًا.

ونحن لو رددنا آنتقادات العلماء ورفضنا مآخذهم على الشعراء بحجة أنّ الشاعر أدرى بنفسه وأحواله وأغراضه من شعره لآل الحال إلى أدب لا مثيل له في الخلط والاضطراب اللذين لا يحكمهما قانون ولا يستقيم معهما معنى ولا يقوم بسببهما نظام، ولبطلت أصول النقد، وآختلط حابل الجيّد بنابل الرديء حتى لا يدري أيّهما هذا وأيهما ذاك، وآستحال درس أيّ نصّ درساً مستقيمًا ناضجاً مقنعاً لا عوج فيه ولا فجاجة ولا آفتعال ولا شكّ أو تدليس، ولتداخل الجمال والحسن مع القبح والتهافت، والخلل والخطأ مع الاستقامة والصحة في مزيج مزعج عجيب غريب.

ويبدو أنّ الناقد آستضاء في نقده بما ذاع وآشتهر من أنّ الضرورات تبيح المحظورات، وأنّه يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره، ونحو ذلك من مقولات، فتوسّع في فهم هذا كلّه وفي تطبيقه، ولم يتقيّد في الوقت نفسه بمقولة هي مشهورة أيضاً وهي أنّ ما كان من ضرورات الأقدمين ليس بالضرورة ضرورة لنا، وأنّه من أجل ذلك لا يجوز لنا آرتكاب الضرورة، ويحفظ ما سمع منها ولا يقاس عليه لشذوذه وآضطرار الشاعر لارتكابه بحكم قيود النظم وأوزانه التي لا يقيّده مثلها عادة في سعة النثر وبسطه.

ولأنّ هذه المقولات يفسّر بعضها بعضاً كان ينبغي على الناقد النظر إليها مجتمعة مع عدم إغفال ما في كلمتي المحظورات والضرورات وكون هذه تقدّر بقدرها، من دلالات واضحة المغزى لا يسوغ معها التوسّع فيما قدّرته هذه الضرورات من مدى للمحظورات.

ويمكن أن أضيف إلى هذا ما أراه من صلة وطيدة بين معاني النحو حين تصحّ وبين جمال النظم، وبين الخطأ في هذه المعاني وبين القبح في النظم، وهي الصلة التي لا يخطئها الإحساس منذ الوهلة الأولى، فالقارىء ينفر فوراً من بيت الفرزدق السابق ومن نحوه بسبب قبحه الظاهر نتيجة خلل نظمه وغموض مدلوله لخروجهما على معاني النحو، فلا يسوغ إذاً أن يُفْرَضَ على القارىء أن يرى حسناً ما ليس في الحقّ بحسن لعلل غامضة يقال عنها إنها فنية ذوقية واقعية أو نحو ذلك، ولدوافع مهتزّة لا تثبت أمام الفحص والتدقيق، مما يعني إهمال الأساس الصالح ونبذ الإطار السليم اللذين يقوم عليهما النظم الصحيح الجميل.

ولا بدّ في مثل هذا الجدل من أن أوضّح مقصود عبدالقاهر من توخّي معاني النحو وأحكامه في كلامه عن النظم، فعبدالقاهر لم يكن يقصد بالنحو معناه الضيّق الذي آستعمله فيه المتأخرون فحسب، أي لم يقصد به الاعراب وحده، وإنّما قصد به أيضاً المعاني الإضافية التي يصوّرها النحو فهو يقول «لأنّا لسنا في ذكر تقويم اللسان والتحرز من اللحن وزيغ الاعراب فنعتدّ بمثل هذا

الصواب وإنّما نحن في أمور تدرك بالفكر اللطيفة ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم»[1] وهو يرى أنّ الإعراب ليس الوجه الوحيد أو الأهمّ في الوجوه التي تظهر بها مزّية الكلام، لأنّ العلم بالإعراب «مشترك بين العرب كلّهم، وليس هو مما يستنبط بالفكر ويستعان عليه بالرويّة، فليس أحدهم بأنّ إعراب الفاعل الرفع أو المفعول النصب والمضاف إليه الجرّ بأعلم من غيره، ولا ذاك المفعول به ممّا يحتاجون فيه إلى حدّة ذهن وقوة خاطر، إنّما الذي تقع الحاجة فيه إلى ذلك العلم بما يوجب الفاعلية للشيء إذا كان إيجابها من طريق المجاز كقوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم...﴾[2] وأشباه ذلك ممّا يجعل الشيء فيه فاعلاً على تأويل يدقّ ومن طريق تلطف، وليس يكون هذا علمًا بالإعراب، ولكن بالوصف الموجب للإعراب، ومن ثمّ لا يجوز لنا أن نعتدّ في شأننا هذا بأن يكون المتكلم قد آستعمل من اللغتين في الشيء ما يقال إنّه أفصحهما، وبأن يكون قد تحفظ ممّا تخطىء فيه العامة، ولا بأن يكون قد آستعمل الغريب، لأنّ العلم بجميع ذلك لا يعدو أن يكون علمًا باللغة وبأنفس الكلم المفردة وبما طريقه طريق الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر ويوصل إليه بإعمال الفكر»[3].

هذا ما قاله عبدالقاهر من مئات السنين، فهوكلام قديم لا يجعل لباحِث معاصر مزيّة السبق أو الاكتشاف، ولا يمكّنه أن يوهم بهما في قوله «والفاعلية والمفعولية والابتداء والخبرية وغيرها لا تغني وحدها في بيان الآثار الشعرية لمواقع الألفاظ في العبارات»[4] وهو قول مستلّ من كلام عبدالقاهر آلتوى به ناقله حين قصر معاني النحو على الإعراب فحسب، وما هي إلا المعاني الإضافية للنحو أولاً، وهي المعاني التي يستعان عليها بالنظر ويوصل إليها بإعمال الفكر، والتي يجب أن تنتظم كالعقد ليوسم النظم من أجل ذلك بالجمال.

---

(١) عبدالقاهر: دلائل الاعجاز، ص ٧٧.

(٢) من آية ١٦ من سورة البقرة.

(٣) عبدالقاهر: دلائل الاعجاز، ص ٣٠٢ ــ ٣٠٣.

(٤) د/لطفي عبدالبديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ١٠.

فلا يسوغ والحالة هذه أن يترك الحبل في هذا الأمر على الغارب، وأن يزعم أنّ الجمال قد يوجد مع مخالفة معاني النحو حين تضطرب نفس الشاعر وتضطرم ظروفه وتتلاطم بواعثه. ولقد قطع عبدالقاهر قول كل خطيب في هذا الموضوع حين برهن على أهمية النظم وعلى رجوع مزيّة الكلام إليه، وعلى أنّه لو عدل بالكلام عن سنن النظم الذي يقتضيه المعنى لم يكن مفهمًا ولا دالاً على المراد منه ولكان لغواً من الكلام وعبثاً بقوله: «من البينّ الجليّ أنّ التباين في هذه الفضيلة والتباعد عنها إلى ما ينافيها من الرذيلة، ليس بمجرد اللفظ كيف؟ والألفاظ لا تفيد حتى تؤلف ضرباً خاصاً من التأليف، ويعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب، فلو أنّك عمدت إلى بيت شعر أو فصل نثر فعددت كلماته عدّاً كيف جاء واتفق، وأبطلت نضده ونظامه الذي عليه بنى، وفيه أفرغ المعنى وأجري، وغيّرت ترتيبه الذي بخصوصيته أفاد كما أفاد، وبنسقه المخصوص أبان المراد، نحو أن تقول في: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل، منزل قفا ذكرى من نبك حبيب، أخرجته من كمال البيان إلى محال الهذيان. . . وفي ثبوت هذا الأصل ما تعلم به أنّ المعنى الذي له كانت هذه الكلم بيت شعر أو فصل خطاب، هو ترتيبها على طريقة معلومة، وحصولها على صورة من التأليف مخصوصة، وهذا الحكم ـ أعني الاختصاص في الترتيب ـ يقع في الألفاظ مرتباً على المعاني المرتبة في النفس، المنتظمة فيها على قضية العقل، ولن يتصور في الألفاظ وجوب تقديم وتأخير، وتخصيص في ترتيب وتنزيل، وعلى ذلك وضعت المراتب والمنازل في الجمل المركبة، وأقسام الكلام المدونة، فقيل: من حقّ هذا أن يسبق ذلك، ومن حكم ما هنا أن يقع هناك، كما قيل في المبتدأ والخبر والمفعول والفاعل، حتى حظر في جنس من الكلم بعينه أن يقع إلا سابقاً، وفي آخر أن يوجد إلا مبنياً على غيره وبه لاحقاً، كقولنا إنّ الاستفهام له صدر الكلام، وإنّ الصفة لا تتقدم على الموصوف إلا أن تزال عن الوصفية إلى غيرها من الأحكام، فإذا رأيت البصير بجواهر الكلام يستحسن شعراً، أو يستجيد نثراً، ثم يجعل الثناء عليه من حيث اللفظ، فيقول: حلو رشيق، وحسن أنيق، وعذب سائغ، وخلوب رائع، فاعلم أنّه ليس ينبئك عن أحوال

ترجع إلى أجراس الحروف، وإلى ظاهر الوضع اللغويّ، بل إلى أمر يقع من المرء في فؤاده وفضل يقتدحه العقل من زناده»[1]، وبقوله «أترى انّه يتصور أن يجب في ألفاظ الكلم التي تراها في قوله: قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل، هذا الترتيب من غير أن يتوخّى في معانيها ما تعلم أنّ امرأ القيس توخّاه، من كون نبك جواباً للأمر، وكون من معدّية له إلى ذكرى، وكون ذكرى مضافة إلى حبيب، وكون منزل معطوفاً على حبيب، أم ذلك محال؟ فإن شككت في استحالته لم تُكَلَّم»[2].

وفي هذين القولين ردّ شافٍ على من يحاول إساغة ما لا يسوغ، وقسره بحمله على الجمال حملاً بافتعال، عن طريق تفسيرٍ غامض لا يستقر ولا يستقيم، يراد به جعل ما آختلّ ترتيبه موسوماً بالكمال في البيان مما لا يستقيم في صحيح الأذهان، حتى لو كان الفرق بين «منزل قفا ذكرى من نبك حبيب» وبين «وما مثله في الناس إلاّ مملكاً. البيت..» هو الفرق بين الفساد الصريح وبين الصحيح القبيح.

ونحن نستأنس أيضاً لقولي عبدالقاهر، ونستضيء كذلك فيما نقول، بقول باحث معاصر قال في مقام مدحه لنظرية عبدالقاهر في النظم إنّ منهجه فيها يستند إلى نظرية في اللغة «تماشي ما وصل إليه علم اللسان الحديث من آراء، ونقطة البدء تجدها في آخر دلائل الإعجاز حيث يقرّر المؤلف ما يقرّره علماء اليوم من أنّ اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل مجموعة من العلاقات، وعلى هذا الأساس العام بنى عبدالقاهر كل تفكيره اللغوي الفنّي»[3] وقرر بناء على هذا أنّ مذهب عبدالقاهر في النظم «هو أصحّ وأحدث ما وصل إليه علم اللغة في أوروبا لأيامنا هذه، هو مذهب العالم السويسريّ الثبت فردناند دي سوسير الذي مات سنة ١٩١٣م»[4] وبقول باحث معاصر آخر رأى أنّ

(١) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ٢ ـ ٣.

(٢) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٢٧٨.

(٣) د/محمد مندور: في الميزان الجديد، ص ١٤٧.

(٤) د/محمد مندور: النقد المنهجي عند العرب، ص ٣٢٧.

عبدالقاهر قد أسدى بنظريته في النظم إلى البلاغة «معروفاً جزيلاً باتجاهه إلى تجريد الألفاظ من حيث هي ألفاظ وأصوات من الميزة والفضل، وإلى ردّ كل فضيلة يمكن أن تعزى إلى اللفظ إلى حسن الدلالة على المعنى في النظم»[1].

ويبدو لي أنّ الدكتور لطفي عبدالبديع قد حذا في نقده الموجز لبيت الفرزدق حذو الدكتور إبراهيم أنيس الذي قال «يرى البلاغيون أنّ الكلام لا يعدّ فصيحاً إذا أصابه الخلل في نظم كلماته من تقديم أو تأخير أو حذف أو غير ذلك مما يوجب صعوبة الفهم، وهم يمثّلون لهذا ببيت تقليدي للفرزدق يمدح به خال هشام:

وما مثله في الناس إلاّ مملّكاً

أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

فإذا أردنا نثر هذا البيت وجدنا أنّه: ليس مثله في الناس حيّ يقاربه إلاّ الخليفة هشام فهو آبن أخت الممدوح، أما جدّ الخليفة الذي هو أبو أمه فهو أب لهذا الممدوح. ألست ترى معي أنّ المعاني قد تزاحمت في ذهن الفرزدق فتزاحمت الألفاظ واختلط بعضها ببعض بينما الشاعر في شغل عنها وقد تملكته العاطفة وسيطرت عليه الفكرة فلم يعبأ بنظام الكلمات على النحو المألوف للناس؟ لسنا نبالغ إذن حين نقرر أنّ الشاعر يفرّ من كلّ ما هو مألوف معهود، محلّقاً في سماء الخيال، لا يكاد يشعر بالألفاظ كما يشعر المعاني، فإذا سيطرت عليه الصور سيطرة تامة فقد يسوق لنا مثل هذا النظام الغريب الذي نراه في بيت الفرزدق»[2].

وبصرف النظر عن احتمال أن يكون الدكتور عبدالبديع قد تأثّر فيما ذهب إليه بكلام الدكتور أنيس، أو أنّ ذلك كان توارداً في الخواطر ومجرد مصادفة، فإنّ النفي يمكن أن يكون الإجابة الصحيحة فيما أرى على سؤال الدكتور أنيس، فالمعنى في البيت بسيط في حدّ ذاته غير مركب، ومن ثم فهو لا يزدحم بمعاني

---

(١) د/درويش الجندي: نظرية عبدالقاهر في النظم، ص ١٢١.

(٢) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٤٧.

أخرى لا وجود لها، وهو بالتالي لا ينتج تزاحماً شديداً في الألفاظ يؤدي لشدّته إلى أن تختلط هذه الألفاظ على شاعر فحل من أهل الاحتجاج وأن يختلّ ترتيبها عنده.

وقد تضمن ديوان الفرزدق نفسه وكذلك دواوين غيره من الشعراء القدامى أبياتاً متعددة في المدح وفي غيره من الأغراض ببسيطة المعاني أو مركّبتها، ومن المؤكد أن أكثرها كان أجمل من بيت الفرزدق هذا لما يبدو فيها من آنفعال الشاعر وتأثّره أكثر مما كان من ذلك في هذا البيت، ومع هذا لم تتلاطم فيها المعاني تلاطمًا يجعل الشاعر ينسى الألفاظ وما يجب لها من الترتيب، لذلك بدت متماسكة سليمة متطابقة مع القوانين المقررة صحتها، إلى ما فيها من جمال النظم وحسنه وبهائه، ومن استقرار موسيقى الوزن والقافية، وكلاهما يؤثر في القارىء أو السامع تأثيراً لم يقع مثله من بيت الفرزدق مناط الجدل في هذا الحديث.

والأمر لا يعدو أن يكون ــ فيما أعتقد ــ عيباً أو آلتواءً أو شذوذاً أو خروجاً عن المألوف وقع فيه الفرزدق[1] في هذا البيت كما وقع في مثله في غيره أكثر من مرة، ولم يحل كونه من فحول الشعراء في صدر الإسلام بين آبن أبي إسحاق[2] الحضرمي وغيره من النحاة وبين أن يوجّهوا إليه آنذاك

---

(١) قال ابن جني: «فإن قلت: فقد عيب بعضهم كأبي نواس وغيره في أحرف أخذت عليهم، قيل: هذا كما عيبَ الفرزدقُ وغيره في أشياء استنكرها أصحابنا، فإذا جاز عيب أرباب اللغة وفصحاء شعرائنا كان مثلُ ذلك في أشعار المولدين أحرى بالجواز، فإذا كانوا قد عابوا بعض ما جاء به القدماء في غير الشعر بل في حال السعة وموقف الدعة كان ما يرد من المولَّدين في الشعر وهو موقف فُسْحَةٍ وعذر أولى بجواز مثله».

ابن جني: الخصائص ١:٣٢٨.

(٢) من ذلك قول الفرزدق:

وعَضُّ زَمانٍ يا آبنَ مروانَ لم يَدَعْ ... من المال إلاّ مُسْحَتاً أو مُجَلَّفُ

ويروى أيضاً مُجَرَّفُ، وفي البيت شذوذ إذ القياس أن يقول مجلّفاً أو مجرّفاً بالنصب، ولكنه رفع على الاستئناف بافتعال تمشياً مع رويّ قصيدته، وكان ابن أبي إسحاق يراجعه في ذلك ومثله كثيراً. «انظر: ابن سلام: طبقات فحول الشعراء ١:٢١».

سهام نقدهم فيخطّئوه أو يحاولوا تخريج ما رأوه خطأ عند الشاعر لينسجم مع قواعدهم النحوية حتى لو أسرفوا في آفتعال تخريجاتهم إسرافاً شديداً[1]، لذلك لم يسلم كثير من فحول الشعراء في عصور الاحتجاج في الجاهلية[2] والإسلام على حدّ سواء من نحو هذا، فلا يجوز أن نستهول الأمر ونستنكره ونصرف كل جهدنا في سبيل إثبات الصحة والجودة معاً لما هو ليس كذلك، ونحرص الحرص

---

(١) من ذلك قول الفرزدق يفتخر بإيثاره بالماء غيره:

فآثرته بالماء لما رأيت الذي به ... على القوم أخشى لاحقات الملاوم
فجاء بجلمود له مثل رأسه ... ليشرب ماء القوم بين الصرائم
على حالة لو أنّ في القوم حاتِماً ... على جوده لضنّ بالماء حاتمُ

ويروى البيت الأخير أيضاً:

على ساعةٍ لو أنّ في القوم حاتِماً ... على جوده ما جاد بالماء حاتمُ

وفي البيت الأخير إقواء، وهو اختلاف حركات الرويّ، وهو عيب من عيوب القافية يجب أن يتنزّه عنه الفحول، ولكنهم وقعوا في عصور الاحتجاج فيه، فلا داعي لتنزيه الفرزدق عنه بتكلف الأمور البعيدة ومخالفة الظاهر على نحو ما حدث من بعض النحاة من جر حاتم على أنّه بدل كلّ من كلّ من الضمير المجرور محلاً بالإضافة في جوده ليتخلص من الإقواء بدلاً من الرفع على أنه فاعل ضنَّ، ولكن بعض الرواة خرجوا من الإقواء بوسيلة أيسر فقد رووه:

على حالة لو أن في القوم حاتِماً ... على جوده ضنّت به نفسُ حاتِمِ

وهو في ديوان الفرزدق أيضاً بدون هذا الإقواء، فقد جاء فيه هكذا:

على ساعةٍ لو كان في القوم حاتِمٌ ... على جوده ضنّت به نفسُ حاتِمِ

«انظر: ديوان الفرزدق ٢: ٨٤٢؛ والمبرد: الكامل ١: ٢٣٣ ــ ٢٣٤؛ وابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٢٤٥؛ ومحمد محيي الدين عبدالحميد: منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب، ص ٢٤٥».

(٢) من ذلك ما كان من الشاعر الجاهلي النابغة الذبياني من إقواء في شعره، فقد جاء في إحدى قصائده قوله:

سقط النصيفُ ولم تُردْ إسقاطه ... فتناوَلَتْه واتّقَتْنا باليَدِ
بمخضَّب رخصٍ كأنّ بنانَهُ ... عَنَمٌ يكاد من اللطافةِ يُعْقَدُ

وكان النابغة يقول: إنّ في شعري لعاهة ما أقف عليها، فلما قدم المدينة غُنِّي بشعره فلمّا سمع قوله: باليَدِ، وقوله: يُعْقَدُ، فصارت الكسرة ياء ومُدَّت يعقَدُ فصارت الضمة كالواو فطن وغيّر وجعله: عَنَمٌ على أغصانه لم يُعْقَدِ، فأصبح رويّ البيت الثاني مكسوراً كرويّ سائر أبيات القصيدة، وكان يقول: وردت يثرب وفي شعري بعض العاهة فصدرت عنها وأنا أشعر الناس.

«انظر: ديوان النابغة، ص ٤٠؛ والأصبهاني: الأغاني ١١: ١٠».

كله على نفي ما فيه تحت أي ستار وبأية حجة، متزيدين على صاحب الشعر الفرزدق نفسه الذي لم يكن يملك من أمره إزاء من نقده من النحويين سوى أن يستشيط عليهم غضباً، وأن يصبّ فوق رؤوسهم ورؤوس سائر النحاة جام سخطه، ولم يحاول أن يفلسف ما عيب عليه أو يدافع عنه أو يوجّهه ويخرّجه، وأن يركب في سبيل ذلك مركباً يعرف أنّه مفتعل كلّ الافتعال.

ولو كان بيت الفرزدق متسقاً ونظمه مستقيماً خالياً من الالتواء لما أخطأته عيون جمهور النحويين، ولأكثروا من إيراده والاحتجاج به، إذ لم يكن مفرّ عند البصريين والكوفيين على حدّ سواء من الاحتجاج من حيث المبدأ بما روي من شعر الفرزدق ومن في طبقته في النحو، هذا بالإضافة إلى أنّ الكوفيين على وجه الخصوص كانوا يقيمون قواعدهم على شاهد واحد يقبلونه كما هو معروف، ولكن النحويين لم يستشهدوا أو يستأنسوا بهذا البيت على أية مسألة من مسائل النحو مع أنّه يصلح لو كان على وجهه لأن يكون شاهداً على أكثر من واحدة منها، ولم نجده إلا عند القليل منهم كالمبرد الذي ذهب إلى أنه حتى لو كان هذا الكلام على وجهه لكان قبيحاً، وكان يكون إذا وَضَعَ الكلام في موضعه أن يقول: وما مثله في الناس حيّ يقاربه إلاّ مملَّكٌ أبو أمّ هذا المملَّك أبو هذا الممدوح، فدلّ على أنّه خاله بهذا اللفظ البعيد وهجّنه بما أوقع فيه من التقديم والتأخير[١]. وكالأعلم الذي نقله عن الأخفش شاهداً في باب «ما يَحْتَمِلُ الشعر»[٢] وربط بين تعقيده ووضع معاني النحو فيه، فقال: «وممّا أنشده الأخفش أيضاً في الباب، قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلاّ مملّكاً
أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

أراد وما مثله في الناس حيّ يقاربه إلاّ مملّكاً أبو أمّ هذا المملّك أبو هذا الممدوح وأراد بالمملّك الخليفة هشام بن عبدالملك وخاله الذي أبوه أبو أمّه

(١) انظر: المبرد: الكامل ١: ٢٨.

(٢) هذا هو العنوان الذي ترجم به سيبويه للباب. «انظر: سيبويه: الكتاب ١: ٨».

إبراهيم بن هشام المخزومي، وتلخيص معنى البيت: ما مثل هذا الممدوح في الناس إلا الخليفة الذي هو ابن أخته، وهذا المعنى مع سخفه أمثل مما عبَّر به عنه من لفظه لأنه فرق بين النعت والمنعوت في قوله حيّ يقاربه بخبر المبتدأ وهو قوله أبوه، وفرق بين المبتدأ الذي هو أبو أمّه وبين خبره بقوله حيّ فأحال اللفظ حتى عمى المعنى السخيف فازداد قبحاً إلى سخفه»[1]. وهو قول يغني عن كل تعليق. ووجدناه كذلك عند فريق آخر من أهل اللغة والبلاغة الذين كانت لهم إلى جانبهما عناية بالنحو أيضاً، وقد ساقوه جميعاً حيث يجب أن يساق ونسبوا ما فيه من تعقيد إلى آختلال معاني النحو فيه من خلال آختلال نظمه، فقد وجدناه عند ابن جني الذي قال عنه «إنّما جاز ما فيه من الفصل بين ما لا يحسن فصله لضرورة الشعر»[2] وقال عنه أيضاً «فأمّا ما يأتي عن العرب لحناً فلا نَعْذِرُ في مثله مولّداً فمن ذلك بيت الكتاب[3]:

وما مثله في الناس إلّا مملّكاً
أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

ومراده فيه معروف، وهو فيه غير معذور»[4]، وقال عنه كذلك بعد أن علّق على قول الشاعر[5]:

فَأَصْبَحَتْ بَعْدَ، خَطَّ، بَهْجَتِهَا
كَأَنَّ، قَفْراً، رُسُومَها، قَلَما[6]

«فهذا ونحوه مما لا يجوز لأحد قياس عليه، غير أنّ فيه ما قدّمنا ذكره من سمو الشاعر وتَغَطْرُفِهِ وبَأْوِهِ وتعجرفه فآعرفه وآجتنبه ومن ذلك بيت الكتاب:

---

(١) الشنتمري: تحصيل عين الذهب ١: ١٤.

(٢) ابن جني: الخصائص ١: ١٤٧.

(٣) لم أعثر على هذا البيت في الكتاب.

(٤) ابن جني: الخصائص ١: ٣٢٩ ــ ٣٣٠.

(٥) ورد هذا البيت في اللسان غير معزوّ، «انظر: ابن منظور: لسان العرب ٧: ٢٨٧».

(٦) المعنى: فأصبحت بعد بهجتها قفراً كأنّ قلمًا خطّ رسومها. «انظر: ابن جني: الخصائص ٢: ٣٩٣».

وما مثله في الناس إلاّ مملّكاً

أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

وحديث ما فيه معروف، فلندعه ولْنُعَدِّ عنه»[1].

ووجدناه عند عبدالقاهر[2] شاهداً من شواهد البلاغة على التعقيد اللفظي للخلل في النظم وتأليف الكلام ولاضطراب في معانيه النحوية، قال عبدالقاهر «خذ إليك الآن بيت الفرزدق الذي يضرب به المثل في تعسّف اللفظ:

وما مثله في الناس إلاّ مملّكاً

أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

فانظر، أتتصور أن يكون ذلك للفظه من حيث أنك أنكرت شيئاً من حروفه، أو صادفت وحشياً غريباً، أو سوقياً ضعيفاً؟ أم ليس إلاّ لأنه لم يرتّب الألفاظ في الذكر على موجب ترتيب المعاني في الفكر، فكد وكدر، ومنع السامع أن يفهم الغرض إلاّ بأن يقدّم ويؤخّر، ثم أسرف في إبطال النظام، وإبعاد المرام، وصار كمن رمى بأجزاء تتألف منها صورة، ولكن بعد أن يراجع فيها باباً من الهندسة لفرط ما عادى بين أشكالها، وشدّة ما خالف بين أوضاعها»[3] وقال أيضاً «قول أبي بكر الخوارزمي: والبغض عندي كثرة الإعراب. كلام لا نحصل منه على طائل، لأنّ الاعراب لا يقع فيه قلة وكثرة إن آعتبرنا الكلام الواحد والجملة الواحدة وإن آعتبرنا الجمل الكثيرة وجعلنا إعراب هذه الجملة مضموماً إلى إعراب تلك فهي الكثرة التي لا بدّ منها، ولا صلاح مع تركها، والخليقُ بالبغض مَنْ ذَمَّها وإن كان أراد نحو قول الفرزدق:

وما مثله في الناس إلاّ مملّكاً

أبو أمّه حيٌّ أبوه يقاربه

---

(١) ابن جني: الخصائص ٢: ٣٩٣.

(٢) انظر: عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٦٥.

(٣) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ١٤.

وما كان من الكلام معقداً موضوعاً على التأويلات المتكلفة فليس ذلك بكثرة وزيادة في الإعراب بل هو بأن يكون نقصاً ونقصاً أولى لأن الإعراب هو أن يعرب المتكلم عـمّا في نفسه ويبيّنه ويوضّح الغرض ويكشف اللبس، والواضع كلامه على المجازفة في التقديم والتأخير زائل عن الإعراب، زائغ عن الصواب، متعرّض للتلبيس والتعمية، فكيف يكون ذلك كثرة في الإعراب؟ إنّما هو كثرة عناء على مَنْ رام أن يردّه إلى الإعراب، لا لكثرة الإعراب»[1].

ووجدناه أيضاً عند العبّاسي شاهداً على التعقيد نفسه لعدم كون الكلام ظاهر الدلالة على المراد لخلل معاني النحو في نظم الكلام فلا يتوصّل منه إلى معناه، قال العباسي: «المعنى فيه وما مثله يعني الممدوح في الناس حيّ يقاربه أي أحد يشبهه في الفضائل إلّا مملّكاً يعني هشاماً أبو أمّه أي أبو أمّ هشام أبوه أي أبو الممدوح، فالضمير في أمّه للمملّك وفي أبوه للمدوح، ففصل بين أبو أمّه وهو مبتدأ وأبـوه وهو خبره بأجنبيّ وهو حيّ، وكذا فصل بين حيّ ويقاربه وهو نعته بأجنبيّ وهو أبوه، وقدم المستثنى على المستثنى منه، فهو كما تراه في غاية التعقيد، وكان من حقّ الناظم أن يقول: وما مثله في الناس أحد يقاربه إلّا مملّك أبو أمه أبوه»[2].

وكما بدا لي أنّ الدكتور عبدالبديع قد آنطلق في نقده المختصر لبيت الفرزدق من كلام للدكتور أنيس، فإنّه يبدو لي أنّه استلهم في آنتقاده معاني النحو في نظرية عبدالقاهر في النظم كلاماً أكثر طولاً وحديثاً أكثر تفصيلاً للدكتور أنيس نفسه عن صنيع عبدالقاهر في نظرية النظم برمّتها فقد قرر الدكتور أنيس أنّ عبدالقاهر رأى «أنّ الفروق في طرق نظم الكلام كثيرة لا تكاد تحصى ودقيقة تحتاج إلى التفتيش عنها»[3] وأنّه عقد «فصلاً عنوانه: في النظم يتحد في الوضع ويدقّ فيه الصّنع، عرض فيه لأنواع من البديع وطرق البيان،

---

(١) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ٥١.

(٢) عبدالرحيم العباسي: معاهد التنصيص ١: ١٦.

(٣) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٠٣.

وبَعُدَ فيه عن النظام النحويّ والتركيب اللغويّ من حيث صحته أو خطؤه فهو يتلـمس في النظم نواحي من الجمال وأموراً لطيفة دقيقة»[١].

وكأنّ الدكتور أنيس أراد أن يزيد دفاعه عن بيت الفرزدق وعن أمثاله تأكيداً، وأن يدعمه دعمًا قوياً، وأن يثبت أيضاً ما يراه من نظام للشعر خاص به وآخر للنثر وحده، فمضى من أجل ذلك يعيب على عبدالقاهر أنّه لم يفرّق في نظريته عن النظم «كغيره من كلّ اللغويين القدماء بين ترتيب الكلمات في الجمل النثرية وترتيبها في الأبيات الشعرية. . . فإذا رأى في نظام الشعر خروجاً عن المألوف بدأ يتأوّل هذا حتى يجعل ما ينطبق على النثر ينطبق على الشعر أيضاً»[٢] ومضى يعيب كذلك على غير عبدالقاهر من علماء البلاغة مـمّن سبقوه أو لحقوه وقوفهم مثل هذا الموقف، فعاب على أبـي هلال العسكري المتوفى سنة ٣٩٥هـ أنّه يحدّثنا «عن فصاحة الأسلوب بكلام طويل لا نكاد نلحظ فيه أنه يفرق بين نظام النثر ونظام الشعر»[٣] وعاب على شرّاح التلخيص أنّـهم «وصفوا الفصاحة في الكلام بأنها على حد تعبيرهم: خلوّ الكلام من ضعف التأليف، فإذا ضعف تأليف الكلام بأن جاء مخالفاً للقانون النحويّ المشهور بين الجمهور عدّوه غير فصيح وذلك كالإضمار قبل الذكر لفظاً ومعنى، مثل:

جَـزَى بَنُـوهُ أَبَـا الغِيـلَانِ عن كِبَـرٍ
وحُسْنِ فِعْلٍ كَمَا يُجْزَى سِنِمّار[٤]»[٥]

---

(١) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

(٢) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٠٤.

(٣) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٤٦.

(٤) قائلة سليط بن سعد، وسنمار رجل رومي يقال إنّه الذي بنى الخورنق وهو القصر الذي كان بظاهر الكوفة للنعمان ملك الحيرة، وإنّه لـمّا فرغ من بنائه ألقاه النعمان من أعلى القصر لئلا يعمل مثله لغيره فخرَّ ميّتاً، وقد ضربت به العرب المثل في سوء المكافأة، والشاهد فيه تأخير المفعول وهو أبا الغيلان عن الفاعل وهو بنوه مع أنّ الفاعل متّصل بضمير عائد على المفعول، وفيه شاهد آخر وهو جواز إنابة المضارع عن الماضي في قوله كما يجزى، معناه كـما جزي. «انظر: الشنقيطي: الدرر اللوامع ١: ٤٥».

(٥) انظر: شروح التلخيص ١: ٩٧ ـ ٩٨؛ ود/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٤٦.

وآستعان في انتقاده لشـرّاح التلخيص بأحـد هؤلاء الشرّاح أنفسهم وهو السبكي المتوفى سنة ٧٧٣هـ الذي علّق على أقوال البلاغيين بما نصه: «ذلك الضعف ربما كان في النثر دون الشعر، لأنّ ضرورة الشعر كما تجيز ما ليس بجائز فقد تقوّي ما هو ضعيف، فعلى البيانـيّ أن يعتبر ذلك، فربّـما كان الشيء فصيحاً في الشعر غير فصيح في النثر»[١]. وقد رأى الدكتور أنيس أنّ «هذا أول صوت بين علمائنا الأقدمين ينادي بشبه ما ندعو إليه هنا من وجوب الفصل بين النثر والشعر في استنباط أحكام اللغة»[٢].

ولا بأس من وقفة مع كلام الدكتور أنيس على نحو الوقفة فيما سبق مع الدكتور عبدالبديع، فالسبكي فيما يبدو لي كان في قوله بأنّ ضرورة الشعر تجيز ما ليس بجائز صريحاً في أنّ هذا الجائز للضرورة ليس بجائز بدونها لأنه خطأ في حقيقته سمحت الضرورة فحسب في إدخاله في باب ما يجوز، فإجازته تدور مع الضرورة وجوداً وعدماً، ويعدّ هذا في أقلّ الأحوال سمة غير طبيعية في الشعر الذي وقعت فيه الضرورات تجعله في مرتبة أدنى من قسيمه الشعر الذي لم يقع فيه مثلها، وقول السبكي هذا يشبه تماماً قول الفقهاء المشهور: الضرورات تبيح المحظورات، مما يعني أنّ المحظورات يبقى لها اسمها حتى لو أباحتها الضرورات وكلّ ما يحلّ منها هو استعمالها حتى إذا ما زالت هذه عاد الحظر إليها، فتعدّ لذلك محظورات مشروطاً استعمالها بالضرورات وعدمه بعدمها. كما إنني لا أفهم من قول السبكي إنّ ضرورة الشعر قد تقوّي ما هو ضعيف سوى إقراره من حيث المبدأ بضعف ما رفعته الضرورة منه إلى القوة، وما ذلك الضعف في الحقيقة إلّا لمخالفة النظم طبقاً لمعايير النحو ومقاييسه لا لشيء سواه، وهو على كل حال ضعف شفعت في قبوله الضرورة وحدها لا غير ولم يكن ليقبل لولاها.

كذلك فإني أرى أنّ آخر قول السبكي «ربّـما كان الشيء فصيحاً في

---

(١) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص٣٤٧؛ وانظر: البهاء السبكي: عروس الأفراح ١: ٩٩.

(٢) د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص٣٤٧.

الشعر غير فصيح في النثر» يفسر أوّله، وكذلك العكس، فاعتبار الشيء فصيحاً في الشعر إنَّماّ هو بسبب الضرورة التي يفرضها ضيق مجاله بسبب تحكم الأوزان ونحوها، واعتباره غير فصيح في النثر إنَّما هو بسبب آنتفاء هذه الضرورة منه لأنّ مبناه على السّعة.

وربّما دعانا إلى التأمل أيضاً ما في «قد» من احتمال أن تكون في عبارة السبكي للتقليل أو التحقيق، وما في ربّما من احتمال أن تكون للتقليل أو التكثير، وعندي أنّه أراد بهما التقليل وحده، وبالتالي فإنّ الجمهرة لا تخضع لهذا الحكم، هذا بالإضافة إلى ما يعنيه اللفظان في حدّ ذاتهما من الإيحاء بعدم الجزم.

ولا يفوتني أن ألفت النظر إلى مدلولات مفيدة لألفاظ السبكي ينبغي التنبه لها، فلا يخفي على القارىء أنّ إجازة الضرورة إنما تكون لما هو ليس بجائز، وما ليس بجائز هو الخطأ بعينه على القطع، في حين أنّ تقوية الضعيف يعني صحته قبل التقوية ولكن مع الضعف، فالصحيح الضعيف إذاً لا يمكن أن يكون خطأ يحتاج إلى تصحيح وإجازة، وإنّما هو صواب هزيل يحتاج إلى تقوية، ولا شكّ في أنّ تقوية الضعيف الصحيح شيء، وإجازة الخطأ شيء آخر.

وأخيراً، فإنَّه ليس في كلام السبكي ما ينقض ما نعرفه عند المحققين من أن ضرورات القدماء التي لا يسعنا إلا قبولها منهم لأنّهم أهل الاحتجاج وأصحابه ليست بالضرورة ضرورات يتسمح بقبولها من المتأخرين.

من هذا كله، يظهر بوضوح أنه إن آستقام القول بأنّ للشعر أحكاماً وللنثر أخرى فإنه لا يصفو أن يكون ذلك مدخلاً للقول بوجوب الفصل الكامل بين النثر والشعر في آستنباط أحكام اللغة على إطلاق هذه الأحكام في كلّ علومها على نحو ما آتفق فيه السبكي مع الدكتور أنيس على حد قول الأخير، حتى لو كانت هناك دوافع واعتبارات فرقت كما يقول أيضاً بين نظام النثر ونظام الشعر في ترتيب الكلمات[1]، وهي الدوافع المتمثلة كما يرى الباحث في حرص

---

(١) انظر: د/إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص ٣٤٨.

الشاعر على موسيقى شعره في الوزن والقافية حرصاً ينحرف به أحياناً إلى نظام غير مألوف في النثر، وفي رغبة الشاعر في التحلّل من كل القيود ونزوعه إلى الحرية ككل فنان نزوعاً يجعله في بعض الأحيان لا يعبأ بنظام الكلمات على النحو المعهود في النثر ولا سيما حين تسيطر عليه العاطفة ويملك المعنى عليه مشاعره، وفي محاولة كلّ الشعراء المجيدين أن يحملوا القليل من الألفاظ الكثير من المعاني بطريقة قد تعرضهم لمثل الإيجاز والحذف والتخلص من كلّ فضلات الكلام[1].

□ □ □

(١) انظر: د. إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ٣٤٨.

الــدلالــة

العلاقة بين اللفظ والمعنى والحقيقة والمجاز، ثم علاقتها جميعاً بالدلالة التي عرّفوها بأنها «كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول الدالّ والثاني المدلول»[1] علاقة وثيقة مقررة، فمبحث الحقيقة والمجاز الذي ينبني على اللفظ والمعنى يعدّ أهمّ مباحث علم البيان الذي عرّف بأنّه «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد المدلول عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال بطرق من التراكيب مختلفة في وضوح الدلالة عليه بأن يكون بعضها أوضح في الدلالة وبعضها واضحاً وهو أخفى بالنسبة إلى الأوضح»[2]، وبعض أنواع الدلالة يعدّ جزءاً أساسياً من هذا العلم الذي ينحصر في ثلاثة أبواب، فـ «دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وضعية، لأنّ الواضع إنّما وضع اللفظ لتمام المعنى كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وعلى جزئه كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق، وعلى لازمه الخارج عنه كدلالة الإنسان على الضاحك عقليتان لأن دلالة اللفظ على الجزء أو اللازم إنّما هي من جهة حكم العقل بأنّ حصول الكل أو الملزوم مستلزم لحصول الجزء أو اللازم، والأول لا تعلّق له بهذا الفن، لأن إيراد المعنى بطرق مختلفة في الوضوح لا يتأتّى بالوضعية، إذ السامع إن كان عالماً بوضع الألفاظ للمعنى لم يكن بعضها أوضح عنده من

(١) السعد التفتازاني: المطول على التلخيص، ص ٣٠١.

(٢) السيوطي: إتمام الدراية لقرّاء النقاية، ص ١٥٣. وانظر: الخطيب القزويني: التلخيص، ص ٤٦.

بعض وإلاّ لم يكن شيء من الألفاظ دالاً ليتوقف الفهم على العلم، والأخير أي العقلـيّ الشامل للجزء واللازم وهو المبحوث عنه في هذا الفن، إن قامت قرينة على عدم إرادته، أي ما وضع له فهو مجاز، وإلا فكناية، وقد يبنى المجاز على التشبيه إذا كان استعارة، فانحصر المقصود من علم البيان فيها أي التشبيه والمجاز والكناية»[1].

وكلّ واحد من الدلالات اللفظية والصناعية والمعنوية «معتدّ مراعًـى مُؤْثَر، إلا أنّـها في القوة والضعف على ثلاث مراتب، فأقواهن الدلالة اللفظية ثم تليها الصناعية، ثم تليها المعنوية»[2]. وفي كل فعل من الأفعال «الأدلة الثلاثة، ألا ترى إلى قام ودلالة لفظه على مصدره، ودلالة بنائه على زمانه، ودلالة معناه على فاعله، فهذه ثلاث دلائل من لفظة وصيغته ومعناه، وإنّـما كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قِبَل أنّـها وإن لم تكن لفظاً فإنّـها صورة يحملها اللفظ، ويخرج عليها ويستقـرّ على المثال المعـتـزَم بها، فلما كانت كذلك لـحِقت بحكمه وجرت مجرى اللفظ المنطوق به، فدخلا بذلك في باب المعلوم بالمشاهدة، وأمّا المعنى فإنّـما دلالته لاحقة بعلوم الاستدلال، وليست في حـيّز الضروريات، ألا تراك حين تسمع ضَرَبَ قد عرفت حدثه وزمانه، ثم تنظر فيما بعد فتقول هذا فعل، ولا بدّ له من فاعل، فليت شعري مَن هو؟ وما هو؟ فتبحث حينئذٍ إلى أن تعلم الفاعل من هو وما حاله، من موضع آخر لا من مسموع ضرب، ألا ترى أنّه يصلح أن يكون فاعله كلّ مذكر يصح منه الفعل، مجملاً غير مفصَّل. . . وكذلك الضرب والقتل نفس اللفظ يفيد الحدث فيهما، ونفس الصيغة تفيد فيهما صلاحهما للأزمنة الثلاثة على ما نقوله في المصادر، وكذلك اسم الفاعل نحو قائم وقاعد لفظه يفيد الحدث الـذي هو القيام والقعود، وصيغته وبناؤه يفيد كونه صاحب الفعل، وكذلك قطّع وكسّر فنفس اللفظ ها هنا يفيد معنى الحدث، وصورته تفيد شيئين أحدهما

---

(١) السيوطي: إتمام الدراية لقراء النقاية، ص ١٥٣ ــ ١٥٤.

(٢) ابن جني: الخصائص ٣: ٩٨.

الماضي والآخر تكثير الفعل، كما أنّ ضَارَبَ يفيد بلفظه الحدث، وبِبنائه الماضي وكونَ الفعل من آثنين، وبمعناه على أن له فاعلاً فتلك أربعة معان»[1].

والذي يعنينا من الدلالات في مبحث الحقيقة والمجاز وكذلك في غيره من مباحث علم البيان هو الدلالة اللفظية التي عرفوها بأنها «فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع»[2] والتي تنقسم في حقيقة الأمر إلى ثلاثة أقسام، هي:

- **دلالة المطابقة**: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له كدلالة الإنسان على الحيوان والناطق معاً، وسميت بذلك لتطابق اللفظ والمعنى، أو لتطابق الفهم والوضع بمعنى أنّ ما فهم هو ما وضع له اللفظ.
- **دلالة التضمّن**: وهي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له أو جزء مسماه مع دخوله فيه، كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، وقد سميت بذلك لأن الجزء المفهوم من اللفظ داخل في المعنى الكلي فيفهم عند فهمه.
- **دلالة الالتزام**: وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن مسماه لازم له لزوماً ذهنياً يثبته ذهن المخاطب بسبب عرف عام أو خاص أو قرينة حال، كدلالة الإنسان على الضاحك فإنَّه خارج عنه لازم له.

وتسمى دلالة المطابقة عند البيانيين دلالة وضعية أيضاً، لأن السبب في حصولها عند سماع اللفظ أو تذكّره هو معرفة الوضع فقط دون حاجة إلى شيء آخر، وقد «أرادوا بالوضع وضع ذلك اللفظ في الجملة، لا وضعه لذلك المعنى لئلا يخرج عنه التضمّن والالتزام»[3].

وتسمى دلالة التضمن ودلالة الالتزام دلالتين عقليتين لأن حصولهما يكون بانتقال العقل من الكل إلى الجزء في الأولى، ومن الملزوم إلى اللازم في الثانية،

---

(١) ابن جني: الخصائص ٣:٩٨، ٩٩، ١٠١.

(٢) السعد التفتازاني: المطول على التلخيص، ص ٣٠١.

(٣) السعد التفتازاني: المطول على التلخيص، ص ٣٠١ ــ ٣٠٢.

بمعنى أنّ الواضع وضع اللفظ ليفيد جميع المعنى غير أنّ العقل اقتضى أنّ الشيء لا يوجد بدون جزئه أو لازمه، فأنت: «تقول: المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنىً ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[1].

ويرى[2] علماء البيان أن الدلالات العقلية هي التي يمكن بها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في الدلالة عليه، وأنّها وحدها أساس الوضوح والخفاء، وأنّ محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة والنقصان في وضوح الدلالة عليه لا يتأتّى بالدلالات الوضعية، لأن الكمال والنقص والوضوح والخفاء لا يتطرق إليها، فإذا قلت مثلاً: وجه كالبدر في الحسن، فقد أعربت عن المعنى بألفاظ تدلّ عليه دلالة وضعية لغوية، ومن المحال أن يعتور هذا المدلول نقص أو زيادة، لأنك إن زدت في ألفاظها زدت في المعنى، وإن نقصت منها نقصت من المعنى، وإن آستبدلت بها ما يرادفها لم تتغير الإفادة في ذهن السامع إذا كان عارفاً أنها موضوعة لإفادة المعاني التي فهمها من سابقتها، وإن كان يجهل ذلك لم يفهم منها المعنى أصلاً.

وهذا يعني بوضوح أنّ علم البيان لا بدّ أن ينحصر عندهم في بابين أصليين هما باب المجاز وباب الكناية دون باب التشبيه لأن دلالته وضعية، فهو من وادي الحقيقة لا من وادي المجاز، لأن «كل متعاطٍ لتشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه، فإذا قلت زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس في الشهرة، وله رأي كالسيف في المضاء، لم يكن منك نقلُ للّفظ عن موضوعه، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب أن لا يكون في الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز، وهذا محال، لأن التشبيه معنى من المعاني، وله حروف وأسماء تدلّ

---

(1) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٢٠٣.

(2) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٧٦؛ والسعد التفتازاني: المطول على التلخيص، ص ٣٠٠ ـ ٣٠١، ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

عليه، فإذا صرّح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني»[1].

ومع هذا رأينا البيانيين يجرون على جعل التشبيه من مقاصد علم البيان، وعلى إقامته أصلاً ثالثاً فيه، مما يفضي إلى التناقض في ضوء ما قرروه من أنّ علم البيان إنّما ينظر في الدلالات العقلية وأن التشبيهات من حيث هي تشبيهات إنما تكون بالدلالة الوضعية، وفي إزالة هذا التناقض يقول السكاكي: «إن المجاز أعني الاستعارة من حيث انّها من فروع التشبيه لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم بل لا بدّ فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له تستدعي تقديم التعرض للتشبيه، فلا بدّ من أن نأخذه ــ يعني التشبيه ــ أصلاً ثالثاً ونقدمه فهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرّب في فنون السحر البياني»[2].

ويقول السعد التفتازاني «ثم منه أي من المجاز ما يبتني على التشبيه وهو الاستعارة التي كان أصلها التشبيه، فذكر المشبه به وأريد المشبه فصار آستعارة فتعينّ التعرّض له أي للتشبيه قبل التعرض للمجاز الذي أحد أقسامه الاستعارة لابتنائها عليه فآنحصر المقصود من علم البيان في الثلاثة: التشبيه والمجاز والكناية، فإن قلت إذا كان ذكر التشبيه في علم البيان بسبب آبتناء الاستعارة عليه فلم جعل مقصوداً برأسه دون أن يجعل مقدمة لبحث الاستعارة، قلت: لأنه لكثرة مباحثه وجموم فوائده ارتفع عن أن يجعل مقدمة لبحث الاستعارة وآستحق أن يجعل أصلاً برأسه»[3].

ويقول السيد الشريف الجرجاني «الحقّ أن التشبيه أصل برأسه من أصول هذا الفن ــ يعني البيان ــ وفيه من النكت واللطائف البيانية ما لا يحصى وله مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء مع أنّ دلالته مطابقية، وحينئذٍ يضمحلّ

---

(١) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ١٩٤.

(٢) السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٧٧.

(٣) السعد التفتازاني: المطول على التلخيص، ص ٣٠٩.

ما ذهب إليه من أنّ الإيراد المذكور ـ أي إيراد المعنى بطرق مختلفة في الدلالة عليه ـ لا يتأتى بالدلالة الوضعية أي المطابقية»[1].

وللسيد الشريف فائدة لطيفة فيها تقسيم لأصول علم البيان ومقاصده وترتيب لها على نحو مخصوص يدخل التشبيه ويقسم المجاز الداخل إلى قسمين متمايزين، وهو ترتيب معلّل مبناه على نوع الدلالة، قال «قال بعض الأفاضل: إذا قلت وجهه كالبدر لم ترد به ما هو مفهومه وضعاً، بل أردت أنّه في غاية الحسن ونهاية اللطافة، لكن إرادة هذا المعنى لا تنافي إرادة المفهوم الوضعي كما في الكناية، وحينئذٍ ينبغي أن ينحصر مقاصد علم البيان في أربعة: التشبيه والاستعارة والمجاز المرسل والكناية، والوجه في الضبط أن يقال إذا أريد للفظ خلاف ما وضع له فإما أن ينافي إرادة ما وضع له أولاً، وعلى كل تقدير فإما أن يبني إرادته منه على التشبيه أو لا، فنسبة التشبيه إلى الاستعارة كنسبة الكناية إلى المجاز المرسل، إلا أنّ التشبيه مع كونه أصلاً مقصوداً مقدمة لمباحث الاستعارة فاستحقّ التقديم عليها من هذه الجهة التي هي أقوى من الجهة الأخرى التي بها أخّرت الكناية عن المجاز المرسل»[1].

وهكذا خرج البيانيون بما قالوه من هذا المأزق واستقام لهم ذكر التشبيه في علم البيان، وصحّ لديهم آعتباره من مقاصده وجعله أصلاً فيه، على الرغم من أنّه يكون بالدلالة الوضعية، وأنّ البيان إنّما ينظر في الدلالات العقلية، وما كان ذلك كذلك عندهم إلا لضرورة ابتناء الاستعارة التي هي من أقسام المجاز على التشبيه فيما ذهبوا إليه.

وقد قسّم بعض البيانيين على هذا الضوء أصول علم البيان إلى أربعة تشبه أصول هذا العلم التي سبق ذكرها عند السيد الشريف، ولكنهم جعلوا أصلين منها ذاتيين وهما المجاز والكناية، وواحداً وسيلة ومقدمة وهو التشبيه، وواحداً جزءاً من أصل وهو الاستعارة، وإنما خصّوا الاستعارة بالذكر وهي

(١) حاشية السيد الشريف على مطول السعد، ص ٣١٠.

مندرجة في المجاز لشرفها وكثرة أنواعها ومباحثها وكونها معظم مقاصد علم البيان.

أما التشبيه الذي عدّه هؤلاء وسيلة ومقدمة فقد فعلوا ذلك فيه لابتناء الاستعارة عليه عند القوم، ولم يجعلوه أصلاً مستقلاً برأسه في علم البيان لأنّه في حقيقة الأمر طريق إلى جزء هو الاستعارة من أصل هو المجاز، وهو جزء متميز بمباحثه الشريفة وفوائده اللطيفة وأنواعه الكثيرة ومقاصده الجمة ممّا جعل التشبيه من أجل ذلك كله مقصداً هاماً، ولكنه مقصد لا يعدو أن يكون في إطار الوسيلة والمقدمة.

غير أنّ فريقاً آخر من البيانيين عدّ التشبيه ركناً أصيلاً في علم البيان وباباً مستقلاً برأسه مقصوداً لذاته، لا ركناً أو باباً يتوسّل به فحسب لأن «آعتبار المبالغة في إثبات أصل المعنى للشيء إمّا على طريقة الإلحاق أو الإطلاق والثاني إما إطلاق الملزوم على اللازم أو عكسه، وما يبحث فيه عن الأول التشبيه، وعن الثاني المجاز، وعن الثالث الكناية، فانحصر الكلام فيه ــ أي في علم البيان ــ في الثلاثة»[1] و «لأن الاختلاف في وضوح الدلالة وخفائها موجود فيه ــ أي في التشبيه ــ فهو من هذا الفن ــ أي فن البيان ــ قصداً، وإن توقّف عليه بعض أبوابه، لأن توقّف بعض الأبواب على بعض لا يوجب كون المتوقف عليه مقدمة للفن»[2].

يتضح مما سبق المدى البعيد الذي وصل إليه البيانيون جميعاً في الربط بين الدلالات وعلم البيان، وفي إدخالها في أبحاثه كلها وفي مقدمتها بحث المجاز، وهو آتجاه لقي عندهم الاستحسان وأطروه في أكثر من بيان، فهذا السيوطي مثلاً يقول «فإن قلت: ما بالك تكلمت على تقسيم الدلالة ــ أي أثناء حديثك عن علم البيان ــ وذلك من علم المنطق؟ قلت: ليس منه، بل هو أمر لغويّ، وهم ــ أي أهل المنطق ــ مصرّحون بأنه ليس من علمهم، وأنهم إنّما يذكرونه

(١) السيوطي: شرح عقود الجمان، ص ٧٧.
(٢) حاشية الدسوقي على مختصر السعد ٣: ٢٩٠.

في كتبهم لاحتياجهم إليه»[1]، ولكن العلوي يرى أنّ موضوع علم البيان «هو الفصاحة والبلاغة ومعرفة أساليبها، وهما بمعزل عن علم المنطق، فلا ينبغي أن يُمْزَج أحدهما بالآخر لاختلاف حقائقهما»[2] مما يوحي بالتحفظ في صلة الدلالات بموضوع هذا العلم، وبالتوقف في هذه الصلة، بل بنسبة الافتعال إليها على ما يدلّ عليه قول أحد الباحثين المحدثين من «أنّ الدلالات مقحمة بين يدي علم البيان، وأنّـها مقدمة منطقية لا ينفع علمها في إدراك صور البيان التعبيرية ولا يضر جهلها، بل تضر معرفتها حين تصرف عن تحرير المنهج»[3].

فلا معنى والحالة هذه لإقحام الدلالات في علم البيان عند هؤلاء الناس، ولا داعي للإكثار في هذا العلم من الحديث عن الوضوح والخفاء في هذه الدلالات وعن درجاتها، لأن مكان ذلك عندهم علم المنطق لا علم البيان كما تشهد بذلك طبيعة البحث في هذه الدلالات وأقسامها.

□ □ □

(١) السيوطي: شرح عقود الجمان، ص ٧٨.
(٢) يحيى العلوي: الطراز ١: ٣٧٠.
(٣) أمين الخولي: فن القول، ص ١٩٥.

اللفظ والمعنى

برزت قضية اللفظ والمعنى كواحدة من أهمّ القضايا في بحوث الفلسفة الإسلامية الدائرة على تقوّم الموجودات بالصورة والمادة، وفي البحوث التي تعرّض لها النقاد والبلاغيون العرب والتي تدور حول التركيب اللغوي للأدب العربـي وحول العناصر التي تؤلّف هذا الأدب والعوامل التي تؤثر فيه، وهي بحوث قديمة قدم البحث الأدبـي العربـي وممتدّة امتداده، وقد آستمرّ الجدل في هذه القضية إلى العصور الحديثة وآختلفت فيها الأنظار وتعدّدت الوجهات ولم يتم البتّ في الأمر حتى الآن، وبهذا أصبحت هذه القضية منذ وقت مبكّر في مقدمة قضايا النقد العربـي والبلاغة العربية فضلاً عن الفلسفة الإسلامية، وقد عالجها قدامى النقاد والبلاغيين العرب معالجات متعددة قامت على الفصل بين اللفظ والمعنى باعتبار أنّ العلاقة بينهما «كالعلاقة بين الجسم والثوب، لكل منهما على تلازمهما وجود ذاتي مستقل له أوصافه وخصائصه، فالجسم يقوّم بحساب الخلقة، والثوب يقوّم بحساب الصناعة»[1] ثم قامت على المقابلة والمفاضلة بينهما.

وقد انقسموا في هذه المعالجات وآشتهرت لهم فيها أقوال كثيرة:

ــ فمنهم من جعل المعنى المقوّم الأساسي في العمل الأدبـي وأغفل شأن اللفظ أو قلّل من قيمته، وهؤلاء هم أصحاب المعاني الذين يرون أنّ الألفاظ

(١) أحمد حسن الزيات: دفاع عن البلاغة، ص ٧٣.

تبع لها، وأنّ المعنى إن حصل لا يُعْبَأ بالصورة التي يأتي بها، ومن هؤلاء أبو عمرو الشيباني المتوفى سنة ٢٠٦هـ الذي كان لا يحفل إلاّ بالمعنى، فمتى كان المعنى عنده رائقاً حسناً ظلّ كذلك في أيّة عبارة وضع فيها وبأيّ لفظ صيغ به، وقد نحا كثيرون من الشعراء والأدباء والنقاد كابن الرومي والمتنبي والآمدي وابن الأثير هذا النحو فآحتفلوا بالمعنى ولكنهم لم يهملوا اللفظ أو يحطّوا من شأنه وإنّما أنزلوه منزلة تلي منزلة المعنى الذي قدّموه عليه.

ـ ومنهم من جعل اللفظ دعامة العمل الأدبي، وهؤلاء هم اللفظيون الذين يرون أنّ التفاضل بين كلام وكلام إنما يكون في صوغ العبارة ورونق التعبير، وأنّ قيمة الألفاظ فوق قيمة المعاني إذ المعاني مطروقة يعرفها القاصي والداني والجاهل والمتعلّم، وأنّ الأديب لو أكبر شأن حقير أو حقّر من شأن عظيم وكان هذا وذاك في صياغة راقية، أو لو كان المعنى وضيعاً وكان اللفظ شريفاً لما نال ذلك كلّه من مستوى هذا الأديب أو أدبه بل ربّما عدّ أحد مقاييس براعته فيه، لأنّ الأدب عبارة فنية جميلة بالدرجة الأولى، ومن هذا الفريق الأصمعي المتوفى سنة ٢١٦هـ والجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ وقدامة بن جعفر المتوفى سنة ٣٣٧ وابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨، ويعدّ الجاحظ واحداً من أهم من فضلوا اللفظ وعنوا به واهتموا بفصاحته وأمعنوا في دراسته، وكلامه[١] عن تنافر الحروف والكلمات، وآراؤه[١] في أنّ اللفظ كما لا ينبغي أن يكون عامياً وساقطاً سوقياً فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً إلاّ أن يكون المتكلم بدويّاً أعرابياً فإنّ الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس كما يفهم السُّوقيّ رطانة السوقيّ، وأقواله عن تفضيل اللفظ حين اعتبر «المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيّ والبدويّ والقرويّ والمدنّي، وإنّما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجَوْدَة السبك، فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير»[٢] من

(١) انظر الجاحظ: البيان والتبيين ١: ٢٠، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ١٤٤.

(٢) الجاحظ: الحيوان، ٣: ١٣١ ـ ١٣٢.

أوسع وأدقّ ما وصل إلينا من دراسات في هذا الموضوع من تلك الفترة، وهي إن دلّت على شدّة عنايته باللفظ فإنّها لا تعني أنّه أغفل المعنى إغفالاً تاماً فقد كانت له فيه، وكذلك في الصورة الأدبية ومقوماتها من التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية وغيرها أحاديث متعددة منثورة على امتداد كتابيه البيان والتبيين، والحيوان، وأحاديث الجاحظ في الصورة الأدبية خاصة ذات قيمة كبيرة لما فيها من ملامح نظرية النظم التي نادى بها عبدالقاهر فيما بعد.

وكان ابن خلدون أيضاً بالغ الحفاوة بالألفاظ يراها وحدها الأولى بالاعتبار ويجعل المعاني بعدها، فهو يقول: «اعلم أنّ صناعة الكلام نظماً ونثراً إنّما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنّما المعاني تبع لها، وهي أصل، فالصانع الذي يحاول ملكة الكلام في النظم والنثر إنّما يحاولها في الألفاظ بحفظ أمثالها من كلام العرب ليكثر استعماله وجريه على لسانه حتى تستقر له الملكة في لسان مضر، ويتخلّص من العجمة التي ربّـي عليها في جيله، ويفرض نفسه مثل وليد ينشأ في جيل العرب، ويلقن لغتهم كما يلقنها الصبـي حتى يصير كأنه واحد منهم في لسانهم، وذلك أنّا قدمنا أنّ للّسان ملكة من الملكات في النطق يحاول تحصيلها بتكرارها على اللسان حتى تحصل، والذي في اللسان والنطق إنما هو الألفاظ، وأمّا المعاني فهي في الضمائر، وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد، وفي طوع كل فكر منها ما يشاء ويرضى فلا تحتاج إلى صناعة، وتأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة كما قلناه»[1]. ولو أن ابن خلدون أظهر في كلامه مزيد عناية بالصورة الأدبية التي هي طرق التعبير بالألفاظ عن المعاني لا المعاني وحدها ولا الألفاظ وحدها لأوفى في إيضاح كلامه على التمام، ولأكد ما أشار إليه الجاحظ ثم ما ذهب إليه عبدالقاهر في نظرية النظم من كلام.

ـ ومنهم من حاول المزاوجة بين اللفظ والمعنى المنفصلين ودعا إلى أن لا يخلّ أيّ منهما بالآخر أو يقلّل من قيمته، وهو في هذا يكاد يوحّدهما لأنه يرى أنّ «العلاقة بينهما كالعلاقة بين الروح والجسد، لا يوجد هذا بغير ذاك، فإذا

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٤١ ـ ٥٤٢.

انفك أحدهما عن الآخر مات الحيّ وفسد الكائن»[١]، فلا ينبغي والحالة هذه أن يحظى أحدهما بما يميّزه من الآخر أو يفصله عنه، وهذا بعينه هو ما أخذت به بعد زمن طويل النظريات الحديثة في الدرس اللغوي حين دعت إلى توحيد اللفظ والمعنى وإلى جعلهما ممتزجين معاً على حدّ سواء، وفيه أيضاً إشارة إلى أنّ قيمة العمل الأدبي تقوم على قياس مستوى دلالة الألفاظ عند الأديب على معانيها وذلك لا يكمل كما هو معروف إلّا بالنظرة الكلية للكلام وهو ما عرف فيما بعد بنظرية عبدالقاهر في النظم، ويمثّل هذا الاتجاه بشر بن المعتمر المتوفى سنة ٢١٠هـ الذي ذكر في صحيفته المشهورة ما يفهم منه اتجاهه إلى التسوية بين اللفظ والمعنى في الوجود والأهمية، قال: «من أراغ معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً، فإنّ من حق المعنى الشريف اللفظ الشريف، ومن حقهما أن تصونهما عما يفسدهما ويهجّنهما»[٢]، وكلثوم بن عمرو العتّابي الكاتب الأديب المتوفى سنة ٢٢٠هـ الذي أثّر في البلاغة والنقد بعامة، وفي مدرسة البديع التي أظهرها الشعراء المحدثون على وجه الخصوص، والذي أتى بآراء هامة في هذه القضية ذهب فيها إلى ارتباط الألفاظ بالمعاني وإلى أنّ اختيار الألفاظ ثم وضعها في موضعها من الكلام يحتاج إلى دقة شديدة وعناية بالغة حتى ليمكن القول بأنّه ليس شيء أصعب منه[٣]. والذي قال أيضاً «الألفاظ أجساد والمعاني أرواح، وإنّما تراها بعيون القلوب، فإذا قدّمت منها مؤخراً أو أخّرت منها مقدماً أفسدت الصورة وغيّرت المعنى، كما لو حُوِّل رأس إلى موضع يد أو يدٌ إلى موضع رِجْل لتحوَّلَتِ الخِلْقَة وتغيّرت الحلية»[٤].

وابن رشيق المتوفى سنة ٤٥٦هـ الذي رأى أن «اللفظ جسم وروحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته، فإذا سلم المعنى واختلّ بعض اللفظ كان نقصاً للشعر وهجنة عليه، كما يعرض لبعض

(١) أحمد حسن الزيات: دفاع عن البلاغة، ص ٧٤.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ١ : ١٣٦.

(٣) انظر ابن المدبر: الرسالة العذراء، ص ١٨٥.

(٤) انظر أبا هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٦٧.

الأجسام من العرج والشلل والعور وما أشبه ذلك من غير أن تذهب الروح، وكذلك إن ضعف المعنى واختل بعضه كان للّفظ من ذلك أوفر حظّ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح، ولا تجد معنى يختلّ إلّا من جهة اللفظ، وجريه فيه على غير الواجب، قياساً على ما قدمت من أدواء الجسوم والأرواح، فإن اختل المعنى كله وفسد بقي اللفظ مواتاً لا فائدة فيه، وإن كان حسن الطلاوة في السمع، كما أنّ الميت لم ينقص من شخصه شيء في رأي العين، إلّا أنه لا ينتفع به ولا يفيد فائدة، وكذلك إن اختل اللفظ جملة وتلاشى لم يصحّ له معنى، لأنّا لا نجد روحاً في غير جسم البتة»[1] فأشبه بما رآه ما قاله عبدالقاهر في نظرية النظم وفي علاقة اللفظ والمعنى بها وإن كان «لم يعالج هذه القضية ــ أي قضية اللفظ والمعنى ــ على أسس منهجية ذوقية كما فعل عبدالقاهر الجرجاني في نظرية النظم»[2].

ويبدو بوضوح أن هذا الاتجاه هو الأدنى إلى ما نودي به بأخرة من الوحدة بين اللفظ والمعنى، في حين يقوم الاتجاهان الآخران على مبدأ الفصل الكامل بينهما، وهو المبدأ الذي ساد جمهرة كتب السابقين في النقد والأدب، وسمعناه بشكل أو بآخر على ألسنة أصحاب هذه الكتب، فقد سمعنا مثلاً ابن طَبَاطَبَا المتوفى سنة **٣٢٢هـ** ينادي بأنّ على الشاعر إذا أراد بناء قصيدة أن يمخض المعاني في ذهنه نثراً أولاً ثم يختار لها الألفاظ والأوزان والقوافي التي تناسبها بعد ذلك[3].

وسمعنا أيضاً أبا هلال العسكري المتوفى سنة **٣٩٥هـ** ينصح الشاعر إذا أراد أن ينظم الشعر بأن يقوم أولاً بإحضار المعاني التي يريد نظمها في فكره، ثم يبحث لها عن وزن يمكن إيرادها فيه وعن قافية مناسبة فإذا تم له ذلك ونظم القصيدة فعليه أن يقوم بتهذيبها وتنقيحها وذلك بطرح الغثّ من أبياتها والاقتصار على ما حسن وفخم منها، ثم يقوم بعد ذلك بتخيرّ الألفاظ وإبدال

---

(١) ابن رشيق: العمدة ١ : ١٢٤.

(٢) د/ محمد زكي العشماوي، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ص ٢٩٤.

(٣) انظر ابن طباطبا: عيار الشعر، ص ٥.

بعضها من بعض ليلتئم الكلام، وهو ما كان زهير والحطيئة وأبو نواس والبحتري يفعلونه فقد كان زهير ينظم القصيدة في ستة أشهر ويهذّبها في ستة أشهر ثم يظهرها وتسمّى من أجل ذلك بالحولية، وكان الحطيئة ينظمها في شهر وينظر فيها ثلاثة أشهر ثم يبرزها، وكان أبو نواس ينظم القصيدة ثم يتركها ليلة ثم ينظر فيها فيلقي أكثرها ويقتصر على العيون منها مما وسم أكثر قصائده بالقصر، وكان البحتري يلقى من كل قصيدة ينظمها جميع ما يرتاب فيه فيخرج لذلك شعره[1] مهذباً، وقد وصف ألفاظه ومعانيه كلاًّ منهما على حدة في قصيدته في مدح محمد بن عبدالملك الزيات، فقال:

جحح تُخْرس الألدّ بألفا ظ فرادى كالجوهر المعدود
ومعان لو فصّلتها القوافي هجّنت شعر جرول ولبيد
حُزْنَ مستعمل الكلام آختيا راً وتجنّبن ظلمة التعقيد

وقد درج البلاغيون والنحويون السابقون أيضاً على ما درج عليه النقاد والأدباء آنذاك من الفصل بين اللفظ والمعنى، نرى هذا مثلاً في تعليلهم انحصار الكلام في الخبر والطلب والإنشاء بأن ضابط ذلك هو أن الكلام «إمّا أن يحتمل التصديق والتكذيب أو لا، فإن احتملهما فهو الخبر، نحو قام زيد، وما قام زيد، وإن لم يحتملهما فإمّا أن يتأخر وجود معناه عن وجود لفظه أو يقترنا، فإن تأخر عنه فهو الطلب نحو اضرب، ولا تضرب، وهل جاءك زيد؟ وإن اقترنا فهو الإنشاء كقولك لعبدك: أنت حرّ، وقولك لمن أوجب لك النكاح: قبلت هذا النكاح»[2].

ونراه أيضاً فيما ذهبوا إليه من أنّ الحال بحسب المعنى يوصف بمذكر،

---

(١) انظر أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٤٥، ١٤٧.
(٢) ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٣٢.

وبمؤنث والثاني أفصح، وأنه بحسب اللفظ مذكر قد يؤنث والأول أفصح[1]. ففصلوا بينهما ورتّبوا على كل منهما أحكاماً خاصة.

ونراه كذلك حين أوّلوا[2] ما سمع عن العرب. من قولهم «سعيد كرز» على الإضافة[3] بحمل سعيد على المسمّى وحمل كرز على الإسم فيكون معنى «سعيد كرز»[4] أي المسمّى بهذا الاسم[5]، وفي تأويلهم «يومُ الخميسِ»[6] بأنّ المراد هذا مسمى الخميس، أي مسمّى هذا الاسم[5].

وكالعادة في كل قضايا الفكر ومسائله انصرف بعض النحويين والبلاغيين أحياناً عن هذا الذي درجوا عليه غالباً ورجّح غيره عليه، نجد ذلك مثلاً عند ابن هشام الأنصاري مؤدّب النحو كما يقال الذي حكم بأن تقسيمهم الكلام

---

(١) قال الفرزدق على التأنيث المرجوح في اللفظ يفتخر بإيثاره بالماء غيره:

على حالة لو أنّ في القوم حاتماً ... على جوده لضنّ بالماء حاتم

«انظر ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٢٤٥؛ وحاشية العدوي على شرح الشذور ٢: ٥٣».

(٢) قضية التأويل التي أدّت إلى الفصل بين الإسم والمسمى قضيّة أملاها على أصحابها الفكر المنطقي فاعتمدت نتيجتها بالضرورة على أساس فلسفي ترتبت عليه أحكام خاصة مستقلة متعددة في كلٍّ من اللفظ والمعنى المنفصلين، وهي أحكام لم تكن لتوجد وتتعدّد لو اتحد كل منهما بالآخر تبعاً لما تقضي به الفطرة.

(٣) صادم هذا المسموع المحتج به قاعدة النحويين القاضية بعدم جواز إضافة المرادف إلى مرادفه، لذلك عمدوا إلى تأويله لينسجم معها تأويلاً يظهر فيه الفصل بين اللفظ والمعنى واضحاً، إذ لو كان المسمّى هو الاسم والاسم هو المسمى للزم وقوع الإضافة الممنوع وقوعها بين المترادفين؛ «انظر حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ٢: ٦».

(٤) سعيد علم على شخص معين، وكرز في أصل معناها خرج الراعي ثم لقب بذلك الحاذق أو اللئيم، والتركيب الإضافي يفترض أنّ سعيداً حاذق أو لئيم فهو كرز وكرز هو، واللفظان مترادفان معناهما واحد؛ «انظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط ٢: ١٩٥».

(٥) انظر: شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك ٢: ٤٠ ـ ٤١.

(٦) في هذا المثال أنّه ليس من المترادفين فلا يحتاج إلى تأويل، بل هو من إضافة الأعم للأخص إضافة معنوية محضة وهي جائزة بدون تأويل لإفادتها تخصيص المضاف الأعمّ وأما عكسها فممتنع؛ «انظر: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل ٢: ٦».

إلى الخبر والطلب والإنشاء هو تقسيم مرجوح، وأنَّ «التحقيق خلافه»[1] ونستطيع أن نلمس الحكمة عنده في هذا الحكم ممّا ذهب إليه من أنَّ التقسيم الراجح هو أنَّ «الكلام ينقسم إلى خبر وإنشاء فقط، وأنَّ الطلب من أقسام الإنشاء، وأنَّ مدلول قم حاصل عند التلفظ به لا يتأخر عنه وإنَّما يتأخر عنه الامتثال وهو خارج عن مدلول اللفظ»[1] فمدار الأمر في الراجح والمرجوح كما يبدو بوضوح هو الفصل بين الدالّ والمدلول أو عدم ذلك. وفي الخلاف في كون الاسم عين المسمّى أو غيره وتوجيه ذلك خلاصة طريفة حسنة محتواها أنَّ «الخلاف في كون الاسم عين المسمّى أو غيره قد شاع وذاع مع أنَّ من المعلوم بداهة أنَّ الاسم لفظ والمسمّى عين أو معنى، والأسماء قد تكون كثيرة والمسمّى واحد كأسماء الله ولا سيما المترادفة وبالعكس كالأسماء المشتركة، وأيضاً فكون الاسم إسمًا للمسمّى وكون المسمّى مسمّى بالاسم من باب الإضافة كالمالكية والمملوكية وأحد المضافين مغاير للآخر، والأسماء توصف بكونها عربية وفارسية مثلاً كالله وخداي، والمسمّى ليس كذلك إذ لا يقال ذات الله عربية أو فارسية مثلاً ولذا نقل اللقاني وغيره أنَّ المحققين على أنَّ هذا الخلاف لفظيّ، وأوضحه الشيخ الأمير في حواشي عبد السلام فقال: التحقيق أنّه إن أريد من الاسم اللفظ كضرب فعل ماضٍ فغيره قطعاً أو ما يفهم منه فعينه قطعاً ا.هـ. وما أظنّ ذلك محلّ الخلاف وإلّا فهو من أربابه أولئك الفحول يكاد أن يكون عبثاً وإنما الذي يظهر لي أنَّ المراد هل أطلقت العرب لفظ الاسم وأرادت به المسمّى كتبارك اسم ربّك واسم السلام عليكما أو لا وإنما أرادت حقيقة الاسم لنكتة كونه في التعظيم مثلاً بمنزلة المسمّى أو غير ذلك أو يقال كما قيل في مورد الخلاف في كون الوجود عين الموجود أو لا من أنَّ الأعيان كالنار مثلاً هل لها وجود آخر غير الوجود الخارجيّ الذي به يحصل الإحراق عند المماسّة وغير ذلك، وهذا الوجود الآخر لا تترتّب عليه الأحكام ويسمّى وجوداً ذهنياً وظلياً إذ هو بمنزلة الظلّ للجسم لكون المتحقق به صورة ترسم في الذهن مطابقة لما في

---

(1) ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٣٢.

الخارج بمعنى أنّه لو تحققت تلك الصورة في الخارج لكانت ذلك الشيء كما أنَّ ظلّ الشجرة لو تجسّم لكان تلك الشجرة، فإذا حكمنا على شيء كان الحاصل في الذهن هو الصورة ويحصل منها الحكم على العين الخارجية كما إذا قلنا العالم حادث لحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج، فالموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي، والاختلاف بينهما إنّما هو بالوجود دون الماهية فهكذا المعنى في هذا الخلاف هنا فإن الأسماء إنما وضعت لتتصور بها المسمّيات في نفس السامع أو تقوم عند الغيبة مقامها فلمّا ناب الاسم مناب المسمّى في التصوّر جاز أن يقال الاسم هو المسمّى، هذا ما ظهر بفضل الله في هذا المقام»[1].

هذا ولا يسوغ أن تطوى صفحة الحديث في اللفظ والمعنى دون أن تنال نظرية عبد القاهر في النظم التي نهضت عليها فلسفته البيانية قسطاً مناسباً منه، فالبلاغة كما تقضى به هذه النظرية إنما هي فيما يعبّر عنه الأدباء والنقاد بالصورة الأدبية، أي في طرق التعبير باللفظ عن المعنى لا في اللفظ وحده ولا في المعنى وحده، من هنا لعب اللفظ والمعنى دوراً أساسيًّا في الصورة الأدبية، ثم تشكّل منها جميعاً نظرية النظم المشهورة.

ويمكن على كل حال تحديد موقف عبد القاهر في هذه النظرية من قضيّـة اللفظ والمعنى من استعراض أقواله المتعددة عن هذه القضية، ومنها أقوال يلاحظ أن شيئاً من عدم الاستقرار قد شابها فهو يرى أنه «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظمًا، وإنّك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تمّ لك ذلك أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها»[2]. وهذا شديد الوضوح في الدلالة على الانفصال الحادث بين اللفظ والمعنى وحدهما وفي النظم وعلى تـقـدّم الثاني على الأول في الذهن، ثم توخّي اللفظ الذي يعبّر به عنه بعد

---

(١) الأبياري: الفواكه الجنوية في الملتقطات النحوية ١: ٧ ــ ٨.

(٢) عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٤٤.

ذلك، وبهذا لا يتصور اقترانهما بالضرورة، كذلك لا يتصور سبق اللفظ للمعنى في تصوّر النفس لأنه يعني أنَّ أسماء الأشياء قد وضعت قبل أن تعرف الأشياء أو تكون.

وهو يذهب في الحديث نفسه إلى «أنّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنّها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها، وانّ العلم بمواقع المعاني في النفس علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق»(١)، وهو في هذا يكاد يصرّح بوحدة اللفظ والمعنى في عملية التفكير والتعبير، وبأن المعنى حين يتدفّق في الذهن يلبس في النطق في اللحظة نفسها اللفظ المناسب له، مع الاحتفاظ للمعاني بالميزة على الألفاظ التي هي خادمة تابعة لها وسمات موضوعة لتدلّ عليها.

ويبدو أن(٢) باحثاً معاصراً قد استنتج من هذه الميزة التي احتفظ بها عبد القاهر للمعنى على اللفظ في النص السابق والتي أكّدها في نصٍّ آخر قال فيه: «قد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية وأنّها من حيّز المعاني دون الألفاظ، وأنها ليست لك حيث تسمع بأذنك بل حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك وتعمل رويّتك وتراجع عقلك وتستنجد في الجملة فهمك»(٣). أنّ عبد القاهر يعد من أهل المعاني الذين اعتنقوا فكرة المعنى وحدها وأكبروها وجعلوها أساس كل جمال في العمل الأدبيّ لما لها من الأثر البعيد فيه، وأنّ ذلك إنما كان مجرد ردّ فعل منه على فكرة الجاحظ في نصرة اللفظ وجعله مجال الافتنان والتفاوت بين الكتّاب.

وأيًّا ما كان الأمر في أسباب موقف عبدالقاهر فإنّه عاد في حديثٍ تالٍ ليقول: «إطلاق اللفظ من غير معرفة بالمعنى قد صار ذاك الدأب والديدن

---

(١) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٤٤.
(٢) انظر: د/ بدوي طبانه: البيان العربي، ص ٢٥٩.
(٣) عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٥١.

واستحكم الداء منه الاستحكام الشديد، وهذا الذي بيّناه وأوضحناه كأنك ترى أبداً حجاباً بينهم وبين أن يعرفوه، وكأنك تسمعهم منه شيئاً تلفظه أسماعهم وتنكره نفوسهم، وحتى كأنه كلّما كان الأمر أبين كانوا عن العلم به أبعد، وفي توهم خلافه أقعد، وذاك لأنَّ الاعتقاد الأول قد نشب في قلوبهم وتأشّب فيها ودخل بعروقه في نواحيها وصار كالنبات السوء الذي كلّما قلعته عاد فنبت، والذي له صاروا كذلك أنهّم حين رأوهم يفردون اللفظ عن المعنى ويجعلون له حسناً على حدة، ورأوهم قد قسموا الشعر فقالوا إنّ منه ما حسن لفظه ومعناه، ومنه ما حسن لفظه دون معناه، ومنه ما حسن معناه دون لفظه، ورأوهم يصفون اللفظ بأوصاف لا يصفون بها المعنى ظنّوا أنّ للّفظ من حيث هو لفظ حسناً ومزية ونبلاً وشرفاً... وذهبوا عما قدمنا شرحه من أنَّ لهم في ذلك رأياً وتدبيراً وهو أن يَفْصِلُوا بين المعنى الذي هو الغرض وبين الصورة التي يخرج فيها، فنسبوا ما كان من الحسن والمزية في صورة المعنى إلى اللفظ ووصفوه في ذلك بأوصاف هي تخبر عن أنفسها أنّها ليست له كقولهم... إنّه رشيق أنيق وإنه متمكن وإنّه على قدر المعنى لا فاضل ولا مقصّر، إلى أشباه ذلك مما لا يشك أنّه لا يكون وصفاً له من حيث هو لفظ وصدَى صوت»[1].

ويظهر أنّ هذا هو رأي عبد القاهر الأخير المستقرّ المحدّد المعالم في قضية اللفظ والمعنى الذي استقرّ عليه ولعب به دوراً بارزاً في نظرية النظم التي نادى بها وأقامها على دعائم من وحدة اللفظ والمعنى، وهي الوحدة التي ألقت ظلالها على تفاصيل هذه النظرية من بدايتها إلى نهايتها، ورأيه هذا هو في الوقت نفسه رأي الذين يرون أن التفكير في المعنى لا يكون إلّا بلغة وأنَّ ولادتهما هي ولادة واحدة.

وبهذا يكون عبدالقاهر قد حسم منذ حوالي عشرة قرون قضية اللفظ والمعنى أو الشكل والمضمون وهي قضية قديمة في النقد العربيّ لم يحسمها مَنْ قبله، وما زال مَنْ بعده من العرب وغيرهم حتى اليوم يبحثون فيها ويعيدون ويزيدون

---

(١) عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٢٧٩.

في الكلام عنها، وكان حسمه متماسكاً متسلسلاً يسلم كل جزء من أجزائه إلى الجزء الذي يليه، انطلق فيه من قاعدة عريضة راسخة أرسى عليها بنيان نظرية النظم مبناها ومدارها أنَّ العملية الفكرية واحدة ترتبط فيها الألفاظ ارتباطاً عضوياً بدلالاتها وتتلازم ممتزجة مع معانيها في السياق، يقول عبد القاهر في هذا: «فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب للّفظ الدالّ عليه أن يكون مثله أولاً في النطق، فأمّا أن نتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصَفُهُ البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الفنّ ووهم يتخيّل إلى من لا يوفي النظر حقه، وكيف تكون مفكّراً في نظم الألفاظ وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتها عرفت أنّ حقّها أن تنظم على وجه كذا؟»[1].

ويقول فيه أيضاً: «فإن قيل فماذا دعا القدماء إلى أن قسموا الفضيلة بين المعنى واللفظ، فقالوا معنى لطيف ولفظ شريف. وفخموا شأن اللفظ وعظموه حتى تبعهم في ذلك من بعدهم وحتى قال أهل النظر إن المعاني لا تتزايد وإنّما تتزايد الألفاظ، فأطلقوا كما ترى كلاماً يوهم كلّ من يسمعه أن المزية في جانب اللفظ؟ قيل له لمّا كانت المعاني إنما تتبين بالألفاظ وكان لا سبيل للمرتّب لها والجامع شملها إلى أن يعلمك ما صنع في ترتيبها بفكره إلّا بترتيب الألفاظ في نطقه، تجوّزوا فكنّوا عن ترتيب المعاني بترتيب الألفاظ ثم بالألفاظ بحذف الترتيب ثم أتبعوا ذلك من الوصف والنعت ما أبان الغرض وكشف عن المراد كقولهم لفظ متمكن، يريدون أنه بموافقة معناه لمعنى ما يليه كالشيء الحاصل في مكان صالح يطمئن فيه، ولفظٌ قلق نابٍ، يريدون أنّه من أجل أنّ معناه غير موافق لما يليه كالحاصل في مكان لا يصلح له فهو لا يستطيع الطمأنينة فيه، إلى سائر ما يجيء صفة في صفة اللفظ مما يعلم أنّه مستعار له من معناه، وأنهم نحلوه إياه بسبب مضمونه ومؤداه»[2]. وفي ضوء كلامي عبدالقاهر

(١) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٤٣.

(٢) عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٥٠ ـ ٥١.

هذين، يمكن الحكم على استنتاج من قال بأن بعض كلامه دلّ على أنه من أهل المعاني الذين يكبرونها وحدها، وأنّ ذلك كان منه ردّ فعل لموقف الجاحظ ونحوه من الذين فخّموا شأن اللفظ وحده وعظّموه وزعموا أنّ المعاني لا تتزايد، وإنّما تتزايد الألفاظ مما يجعل المزية إلى جانبها. والنصّان الأخيران وكذلك قول عبدالقاهر بعد أن شرح نظريته في النظم: «واعلم أنّ من سبيلك أن تعتمد هذا الفصل حدًّا وتجعل النكت التي ذكرتها فيه على ذُكر منك أبداً، فإنّها عُمَدُ وأصول في هذا الباب إذا أنت مكنتها في نفسك وجدت الشبه تنزاح عنك والشكوك تنتفي عن قلبك»(١). كل ذلك يدلّ كما ذكرنا دلالة واضحة على أنّ عبدالقاهر لم يقف إلى جانب المعنى وحده، بل اعتنق فكرة النظم وآمن بها في إطار من الوحدة بين اللفظ والمعنى ومن العناية بهما معاً ومن حسن استخدامهما في طرق التعبير على حدّ سواء وإحلالهما مجتمعين محلّهما اللائق في الصورة الأدبية، التي دعا الجاحظ أيضاً إلى العناية بها والاهتمام بشأنها وإلى جعلها مجال الافتنان والتفاوت بين الأدباء كما فعل تماماً بالنسبة للّفظ، وما هذه الصورة الأدبية في الحقيقة إلّا النظم الذي دعا إليه عبدالقاهر ونادى به.

وقد أشبع عبد القاهر اللفظ والمعنى بحثاً واستوفى القول عنهما في كلامه عن نظرية النظم التي دار في كلّ ما قال عنهما فيها حول قاعدة أساسية لم تبرح عقله ولا قلمه، منباها عدم تفضيل اللفظ على المعنى أو فصل المعنى عن اللفظ، ومدارها النظر في عمل الأديب نظراً يعتمد على ما بين اللفظ والمعنى من تلازم وترابط لا يتصور معهما الفصل بينهما لا في ذاتهما ولا في سياقهما في الكلام.

هذا ومن الجدير بالذكر أنّ الأوروبيين قديماً وحديثاً شغلوا بالصورة الأدبية أو نظم الكلام الفني، وعالجوها في ضوء قضية اللفظ والمعنى على نحو ما فعل العرب، فقد أجرى أرسطو مثلاً في البداية على الموضوع الأدبيّ ما أجراه على سواه من الموجود المتعينّ فجعله مركباً(٢) من المادة والصورة وهذا

(١) عبد القاهر: دلائل الإعجاز، ص ٤٤.

(٢) انظر: د/ لطفي عبد البديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ١.

الإجراء ينطوي كما لا يخفى على ثنائية واضحة. ثم آل الأمر عنده إلى أنَّ عملية النطق مستلزمة ضرورة للتفكير، وأنّ الكلمات رموز للمعاني، وأنَّ النطق والفكر متلازمان، وأنَّه بدون الكلمات لا يتيسّر فكر ولا علم[1]. وإلى «أنَّ القواعد الجمالية ليست مقصورة على ما يخصّ الجمل والأبيات المفردة، بل إنَّ منها ما يخصّ الأجناس والقوالب الفنية، أي وحدة العمل الأدبي كله، وهذا ما عني أرسطو بشرحه في المسرحية والملحمة، ثم حين تحدّث في تنظيم أجزاء القول في الخطابة... بلّ إنَّ أرسطو ليذهب إلى أنَّ الحكم على أجزاء الجنس الأدبي لا يكتمل إلاَّ بالنظر إلى طبيعة الجنس الأدبي والموقف بعامة، على أنَّ أرسطو لم يغفل الإشارة إلى ما بين الألفاظ ومعانيها في الجمل من صله، ويرى أرسطو جمال الأسلوب في نظام الجملة وفي توازي أجزائها أو توافر السجع أحياناً في هذه الأجزاء، ويَعُدُّ أرسطو من جمال العمل الأدبي تقابل أجزائه ونظامه وأحياناً يذكر من جماله النظام والعظم»[2]. فيما يبدو كأنه جذور نظرية النظم التي نادى بها عبد القاهر فيما بعد.

وفي العصر الروماني في القرن الثاني للميلاد، ذهب لونجينوس إلى أنَّ «اللغة والفكر يُطْوَى كلٌّ منهما في صاحبه»[3].

وكان هذا كله إرهاصاً مبكراً لفت الباحثين الأوروبيين المحدثين إلى البحث في قضية اللفظ والمعنى، وكذلك في قضية الحقيقة والمجاز، وانتهى بهم في خاتمة المطاف إلى القول بأن اللغة هي وسيلتنا للوعي بما حولنا وللتعبير عنه، وبأننا حين نفكر على أية صورة «إنما نفكر ضرورة بالألفاظ»[1] كما يقول برجسون، حتى حين يفكّر أحدنا بصمت في ذات نفسه.

وتعدّ مسألة اللفظ والمعنى من أهم قضايا علم الجمال الحديث التي استنفدت كثيراً من جهة الباحثين شرقاً وغرباً فيه، وجلّ أبحاثهم التجريدية

---

(١) انظر: د محمد غنيمي هلال: المدخل إلى النقد الأدبي الحديث، ص ٤٨ ـ ٤٩، وهامش ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) د/ محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٣) انظر: د/ شوقي ضيف: في النقد الأدبي، ص ٢٩.

الطويلة المتعددة في الفلسفة الجمالية كان يدور حول ما إذا كان الجمال ينحصر في المضمون والفكرة والمعنى والمسمّى، أو في الشكل والقالب الفنّي واللفظ والاسم، أو في الأمرين كليهما، وفي وحدة العمل الأدبيّ بأكمله.

ومن الأوروبيين الذين كانت لهم مواقف محدّدة في هذا الموضوع فيها مشابه لا تخفى عند التدقيق ممّا قاله عبد القاهر عن قضية اللفظ والمعنى في نظريته عن النظم عالم الجمال الايطالي «كروتشه»، فقد استقرّ الأمر عنده على أنّ الفنّ كائن عضويّ، وأنّ الحياة العضوية ليس فيها شكل ومضمون أو قالب وموضوع، وإنّما فيها كينونة واحدة ينمو فيها الموضوع والقالب نموًّا داخلياً كما تنمو الكائنات الحيّة وأنّه ليس صحيحاً ما نسمعه ممّن يزعمون أنّ لديهم أفكاراً كثيرة مهمّة ولكنهم لا يصلون إلى التعبير عنها، فإنّه لو كانت لديهم هذه الأفكار في الحقيقة لصاغوها في كلمات جميلة عذبة في المسامع ودلّوا بذلك عليها، فإذا بدت الأفكار مستعصية هزيلة حين يريدون التعبير عنها فذلك لأنها واهنة هزيلة في وضوحها في أذهانهم[1].

ولقد حذا كثير من النقاد الغربيين حذو كروتشه واستضاءوا بمنهجه في دراسة الآثار الأدبية دراسة تقوم على اعتبار الصورة والمادة شيئاً واحداً يستحيل انفصاله، وكياناً متحداً تسوده علاقات عضوية حتمية، وفعل مثل هذا أو نادى به أكثر من أديب عربيّ معاصر، رأينا ذلك مثلاً فيما قاله الزيات: «إنّ البلاغة التي نعنيها هي البلاغة التي لا تفصل بين... الفكرة والكلمة، ولا بين المضمون والشكل، إذْ الكلام كائن حيّ روحه المعنى وجسمه اللفظ، فإذا فصلت بينهما أصبح الروح نَفَساً لا يتمثّل، والجسم جماداً لا يحسّ، فالفكرة والصورة في الأسلوب كلٌّ لا يتجزأ ووحدة لا تتعدّد، وليس أدلّ على اتحادهما من

(١) انظر: د محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، ص ٢٨٧، ومن العجيب أن يرى باحث معاصر خطأ ما ذهب إليه بعض المعاصرين من محاولة للتوفيق بين عبد القاهر وكروتشه، ويذهب إلى أنّ ذلك تلفيق في تلفيق على الرغم ممّا سقناه من أقوال عبد القاهر في قضيّة اللفظ والمعنى، مما يبدو أنّ هذا الباحث لم يطلّع عليه. «انظر: د/ لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، هامش ٨٦».

أنَّك إذا غيّرت في الصورة تغيّرت الفكرة، وإذا غيّرت في الفكرة تغيّرت الصورة، فقولك أعنيك غير قولك إياك أعني، وقولك كل ذلك لم يكن غير قولك لم يكن كلّ ذلك، وقولك ما شاعر إلاَّ فلان غير قولك ما فلان إلاَّ شاعر»[1].

□ □ □

(١) أحمد حسن الزيات: دفاع عن البلاغة، ص ٧٤.

الحقيقة والمجاز

(١)
نبذة تاريخية

يعدّ كتاب «مجاز القرآن» الذي صنّفه اللغوي المشهور أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة ٢١٠ هـ أقدم ما كتب تحت اسم المجاز، يقول ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ «وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه»(١) أما ما عناه أبو عبيدة بهذا اللفظ فإن ابن تيمية يحدده بقوله «ولكن لم يَعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية»(١).

وهذا يعني أنّ أبا عبيدة لم يكن يقصد بكلمة المجاز في كتابه المعنى الاصطلاحي الذي عرف فيها بعد عند البلاغيين وهو استعمال اللفظ في غير المعنى الذي وضعته له العرب لعلاقة جامعة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، بل يعني أنّه أطلق لفظ المجاز وأراد به المعبر والممرّ والطريق وهو المعنى الواسع المدلول عليه بالوضع اللغوي للفظ المجاز، فكأنّ معنى «مجاز القرآن» عنده طريق الوصول إلى فهم المعاني القرآنية، وهو طريق عام يشمل التفسير اللغويّ للكلمات التي تحتاج إلى ذلك بالجملة الموضحّة أو بالمفرد المرادف أو بما يمكن أن يدخل في إطار كلٍّ من معنى الحقيقة ومعنى المجاز كمصطلحين

---

(١) ابن تيمية، الإيمان ٧٥.

متمايزين في المراد منها كما حدث عند أهل البلاغة فيما بعد، وهذا يدلّ على اتساع مفهوم المجاز عند أبـي عبيدة وأنّه شامل لكل وسيلة تعين على فهم آيات القرآن وعلى إدراك معانيها، لذلك عدّ الكناية في القرآن من مجازه بعيداً عما أصبح لها من مفهوم معينّ محدّد في اصطلاح البلاغيين المتأخرين.

ولقد كان منهج أبـي عبيـدة في كتابه «مجاز القرآن» منهجاً لغوياً تشتدّ فيه العناية بالغريب، ومنهجاً بلاغياً لم يتأثّر بالكلام، لذلك رأيناه يذكر الآية ويفسّر غامضها مستعيناً بما يحفظ من نوادر اللغة، ويكثر في الوقت نفسه من التعرض لفنون البلاغة المتنوعة كالتقدم والتأخير، والالتفات، والاستفهام وخروجه إلى التحقيق والتقرير، والانشاء والخبر وخروج هذا مخرج الاستفهام، والكناية والاستعارة والتشبيه وغير ذلك بطريقة مرنة بعيدة عن طريقة البلاغيين المتأخرين المتأثرين بالمعارف الفلسفية الذين جعلوا هذه الفنون مصطلحات جامدة محدّدة تحديداً جامعاً مانعاً، وكما ظهرت هذه الطريقة جليّة في مسائله على نحو أو آخر ظهرت أيضاً في الباعث له على تصنيف كتابه وهو مسألة تتصل بالتشبيه من حيث كون المشبه به معلوماً أو مجهولاً في قوله تعالى: ﴿طلعها[1] كأنه رؤوس الشياطين﴾ وفي قول امرىء القيس:

أيقتلني والمشرفيّ مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال[2]

فقد شبّه في الآية طلع شجرة[3] الزقوم برؤوس الشياطين للدلالة على تناهيه في الهول وقبح المنظر، وهو تشبيه بالمتخيّل كتشبيه الفائق الْحُسْن بالمَلَك، وقيل الشياطين حيات هائلة قبيحة المنظر لها أعراف[4]. وأراد بقوله في البيت أنياب أغوال

---

(١) آية ٦٥ من سورة الصّافات.

(٢) المشرفّي نسبة إلى مشارف الشام وهي قرى من أرض العرب تدنو من الريف منها السيوف المشرفية، والمسنون المحدّد المصقول، ووصف النصال بالزرقة للدلالة على صفائها وكونها مجلوّة «انظر: العباسي: معاهد التنصيص ١:١٣٥».

(٣) شجرة الزقوم هي الشجرة المعدّة لأهل النار وهي من أخبث الشجر بتهامة ينبتها الله في الجحيم «انظر: الجمل: الفتوحات الإلهية ٣:٥٣٨».

(٤) انظر: الزمخشري: الكشاف ٣:٣٤٢.

أي شياطين، وإنّما أراد أن يهوّل، قال أبو نصر سألت الأصمعي عن الغول فقال همرجة من همرجة الجنّ، وهو من التشبيه الوهميّ الغير المدرك بإحدى الحواس ولكنّه بحث لو أدرك لكان مدركاً بها فإنّ أنياب الغول مّما لا يدركه الحسّ لعدم تحققّها مع أنهّا لو أدركت لم تدرك إلاّ بحسّ البصر[١].

أما الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ فقد عدّ المجاز في قول الشاعر المخضرم الأشهب بن رُمَيْلة[٢]:

هُمْ ساعِدُ الدهر الذي يُتَّقى به
وما خيرُ كفٍّ لا تَنوء بساعد[٣]

مثلاً، ثم نسب إلى الرواة تسمية المثل بديعاً، فآل الأمر عنده إلى أنّ المجاز بديع، قال الجاحظ «قوله: هم ساعد الدهر إنّما هو مثل، وهذا الذي تسمّيه الرواة البديع»[٤].

ولكن ابن المعتز المقتول سنة ٢٩٦هـ رأى أنّ «البديع اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقّاد المتأدبين منهم، فأمّا العلماء باللغة والشعر القديم فلا يعرفون هذا الاسم ولا يدرون ما هو»[٥] ثم نسب إلى نفسه جمع هذه الفنون والسبق إلى هذا الجمع والتأليف فيها فقال «وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد، وألّفته سنة أربع وسبعين ومائتين»[٥].

ومن المصنفات القديمة التي عنيت بالمجاز في القرآن كتاب ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦هـ المسمّى «تأويل مشكل القرآن» فقد ردّ فيه على الطاعنين على القرآن

---

(١) انظر: العباسي: معاهد التنصيص ١: ١٣٥.

(٢) رميلة أمّه وقد نسب إليها وكانت أمة لخالد بن مالك بن جندل وأبوه ثور بن أبي حارثة، ينتهي نسبه إلى تميم، وكان الأشهب يهاجي الفرزدق وهو ممن يحتجّ بشعرهم في اللغة؛ «انظر الجاحظ، البيان والتبيين ٣: هامش ٦٦».

(٣) تنوء به: تنهض مثقلة، وقد أنشد عجز هذا البيت شاهداً على أنّ ساعد القوم معناه رئيسهم. «انظر: ابن منظور، لسان العرب ٣: ٢١٧».

(٤) الجاحظ: البيان والتبيين ٤: ٥٥ ــ ٥٦.

(٥) ابن المعتز: البديع ٥٨.

بالمجاز الذين ذهبوا إلى أنّه كذب، لأن الجدار عندهم لا يريد في قوله تعالى: ﴿فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقضّ[1]﴾، ولأنهم يرون أن القرية لا تُسْأَل في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾[2]، فقد رأى أنّ هذا من أشنع جهالاتهم وأدلّها على سوء نظرهم وقلّة أفهامهم، لأنّه لو كان المجاز كذباً، وكان كل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً لكان أكثر كلامنا فاسداً، وفي تحرير الفرق بين المجاز والكذب والخطأ كلام ومناقشات لبلاغيين متأخرين، فقد قال الصبّان في الفرق بين المجاز والكذب «الفرق بين المجاز أعني الكلام المشتمل عليه، والكذب بالتأويل، أي إرادة خلاف ظاهر اللفظ وبنصب القرينة على أنّ الظاهر الذي هو المعنى الحقيقي غير مراد، فالمتجوز مؤول لكلامه وناصب قرينة تدلّ على أنّ الظاهر غير مراد له، بخلاف الكاذب فإنّه يدعي الظاهر ويؤيدّه ويصرف همّته إلى إثباته مع كونه غير ثابت في نفس الأمر، مثلاً إذا قال قائل: جاءني أسد مع أنّ الأسد الحقيقي لم يجيء إليه، فإن لم يرد ظاهر اللفظ بل أراد الرجل الشجاع الذي يشبه الأسد الحقيقي ونصب على ذلك قرينة فالكلام استعارة، وإن أراد ظاهره ولم ينصب قرينة على خلافه فهو كذب كذا ذكره القوم، ونظر في الفرق الذي ذكره القوم بين المجاز والكذب العصام في رسالته الفارسية من وجوه، أحدها أنّه كما يشتبه المجاز بالكذب والفارق بينهما ما ذكر كذلك يشتبه المجاز بالخطأ والفارق بينهما ما ذكر، كما إذا كان المجاز في كلام طلبيّ مثل قول القائل آمِر الآخَر في مقام لا يتصور فيه الأسد الحقيقي: قاتِل الأسدَ، فالاشتباه هنا ليس بالكذب لكون الكلام غير خبريّ بل بالخطأ، لأنّ القائل لو أراد الظاهر لكان مخطئاً لأنّه يكون أمراً بمحال فلا وجه للتخصيص بالكذب، الثاني أنّ كلامهم هذا يشعر بأن المجاز صدق دائماً فإنهّم قابلوه بالكذب وليس كذلك بل هو كسائر الأخبار في احتمال الصدق والكذب، الثالث أنّ كلامهم هذا يقتضي أن يكون اللفظ المجازيّ كاذباً باعتبار معناه الحقيقي البتة وليس كذلك إذ يجوز أن يجيء إليه الحيوان المفترس مثلاً أيضاً

---

(١) من آية ٧٧ من سورة الكهف.

(٢) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

لكن مجيئه ليس مقصوداً بالإفادة من الكلام بل المقصود إفادة مجيء الرجل الشجاع، وأجاب معرّبها المحقق المولوي عن الأول بأنّ الذي يجب تنزيه الكلام البليغ عن تهمة الاشتباه به هو الكذب ولذلك خصّوه بالذكر وتركوا الاشتباه بالخطأ لإمكان معرفته بالمقايسة فكأنّهم قالوا يفرق بين المجاز وبين الكذب وما يشبهه، وعن الثاني بأنّ معنى كلامهم أنّ التأويل ونصب القرينة يدفعان عن المجاز كونه قطعّي الكذب لا أنهّما يجعلانه قطعّي الصدق حتى يرد عليهم ما أَوْرَدَ. . . وعن الثالث بأنّ القوم إنّما حكموا بأنّ قرينة المجاز تمنع إرادة المعنى الحقيقي من اللفظ، أي تمنع السامع أن يذهب ذهنه إلى أنّ المعنى الحقيقي هو مراد المتكلم من هذا اللفظ، لا أنها تمنع المعنى الحقيقي من أن يوجد جائياً في نفس الأمر، فقولك يرمي إنّما يمنع من أن يكون مراد المتكلم من الأسد الحيوان المفترس، لا من أن يوجد جائياً للمتكلم في نفس الأمر»[1] وقد علقّ الصبان على إجابة المولوي الثانية بقوله «يقال مثل ذلك في الاشتباه بالخطأ»[1] وعلى إجابته الثالثة بقوله «لا يخفي أنّ هذا الجواب لا يلاقي الاعتراض الثالث من اعتراضات العصام ولا يدفعه»[1] ودفع الصبان نفسه اعتراض العصام الثالث فقال «ويمكن دفعه بأنّ كلام القوم مفروض فيما إذا كان المعنى الحقيقي منتفياً بدليل قولهم في التمثيل إذا قال قائل جاءني أسد مع أنّ الأسد الحقيقي لم يجيء، وبفرض ذلك يكون اللفظ المجازيّ كاذباً باعتبار معناه الحقيقيّ البتة، وأما الفرق بين المجاز والغلط فإنّه بالعلاقة الملحوظة»[1].

ولقد شرح ابن قتيبة الوجه الذي يرضاه من المجاز فذهب إلى أنّا نقول: نَبَتَ البقلُ وطالت الشجرة وأينعت الثمرة وأقام الجبل، ورخُصَ السِّعرُ، وتقول: كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنّما كُونَ، وتقول: كان الله، وكان بمعنى حَدَثَ، والله قبل كل شيء بلا غاية لم يحدث فيكونَ بعد أن لم يكن، والله تعالى يقول: ﴿فإذا عَزَمَ الأمْرُ﴾[2]، وإنّما يُعْزَم عليه، ويقول تعالى: ﴿فما ربحت

(١) الصبان: الرسالة البيانية ٤٣ ــ ٤٦.

(٢) من آية ٢١ من سورة محمد، أي فرض القتال. «انظر: تفسير الجلالين، النصف الثاني ٢٥١».

تجارتهم﴾[1]، وإنما يُرْبَحُ فيها، ولو قلنا للمنكر لقوله «جداراً يريد أن ينقض» كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيتَه على شفا انهيار: رأيتَ جداراً ماذا؟ لم يجد بدّاً من أن يقول جداراً يَهُمُّ أن ينقض أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض، وأيّاً ما قال، فقد جعله فاعلاً، وأنشّدني السّجستاني عن أبي عبيدة في مثل قوله تعالى ﴿يريد أن ينقض﴾.

يُرِيدُ الرمحُ صَدْرَ أبي بَرَاءٍ وَيَرْغَبُ عن دماء بني عقيل[2]

وأنشد الفراء:

إنّ دهراً يَلُفُّ شَمْلي بجُمْلٍ لَزَمَانٌ يَهُمُّ بالإحسان[3]

والعرب تقول بأرض فلان شجر قد صاح، أي طال، لما تبيَّنَ الشجر للناظر بطوله ودلّ على نفسه جعله كأنّه صائح لأنّ الصائح يدلّ على نفسه بصوته[4].

وكما عرض ابن قتيبة في كتابه لكثير من الآيات وشرح ما يتأوله المتأولون فيها وأبان فساد ما ذهبوا إليه فقد تعرّض لما ذهب إليه بعض العلماء من المجاز في بعض الآيات وفحصه وناقش فيه على الرغم من سوقهم النظائر من مأثور القول عند البلغاء والفصحاء المشهور لهم بالتمكن وطول الباع في المنظوم والمنثور لتأييد ما ذهبوا إليه وللبرهنة على أنّ المجاز في القرآن ليس خارجاً عن سنن العرب في كلامهم وأنه يتفق مع قوانين المبرزين من فحول البيان منهم.

ومن أمثلة ذلك ما ذهبوا إليه في قوله تعالى للسماء والأرض: ﴿إئتيا طوعاً

---

(١) من آية ١٦ من سورة البقرة.

(٢) لم ينسب هذا البيت لأحد، وفي رواية له: ويَعْدِلُ عن دماء. «انظر: ابن منظور، لسان العرب ٣: ١٨٩».

(٣) لم ينسب هذا البيت لأحد، وروي أيضاً: شملي بسلمى. «انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن هامش ١٠٠».

(٤) انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ٩٩، ١٠٠.

أو كَرْهاً قالتا أتينا طائعين﴾[1]، من أنّه «لم يقل الله ولم يقولا، وكيف يخاطب معدوماً؟ وإنّما هذا عبارة: لكوّناهما فكانتا، قال الشاعر[2] حكاية عن ناقته:

تقولُ إذا دَرَأْتُ لها وَضِيني ... أهــذا دينُــهُ أبــداً وديني؟
أكُــلَّ الدهــرِ حلٌّ وآرتحال؟ ... أما يبقي عليَّ ولا يقيني؟[3]

وهي لم تقل شيئاً من هذا، ولكنّه رآها في حال من الجَهْد والكلال فقضى عليها بأنّها لو كانت ممّن تقول لقالت مثل الذي ذكر، وكقول الآخر: شكا إلّي جملي طولَ السُّرَى، والجمل لم يَشْكُ، ولكنّه خَبَّر عن كثرة أسفاره وإتعابه جملَهُ، وقضى على الجمل بأنّه لو كان متكلمًا لاشتكى ما به، وكقول عنترة في فرسه:

فــأزورّ مــن وَقْــع القنــا بلَبَــانــة
وشـكــا إليّ بـعَبْــرَة وتـحـمـحم[4]

لما كان الذي أصابه يُشْتكى مثله ويُسْتَعْبَرُ منه، جعله مشتكياً مَسْتَعْبِراً، وليس هناك شكوى ولا عَبْرَه»[5].

فقد أبدى ابن قتيبة استغرابه[6] من حمل هذا ومثله على المجاز على النحو الذي قالوه ونقله عنهم في كتابه في حين أنّ حمله على الحقيقة ممكن عنده ومناسب، فهو يرى أنّ قوله تعالى للسماء والأرض: ﴿إئتيا طوعاً أو كرها، وقولها: أتينا طائعين، وقوله تعالى لجهنم: هل امتلأت؟ وقولها: هل من مزيد؟[7]﴾ ونحو ذلك هو من قبيل الحقائق، لأن الله تبارك وتعالى ينطق

---

(١) آية ١١ من سورة فصّلت.
(٢) هو المثقب العبدي. «انظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن هامش ٧٨».
(٣) الوضين: بطان عريض منسوج من سيور أو شعر، ودرأت وضين البعير إذا بسطته على الأرض ثم أبركته عليه لتشده به. «انظر: ابن منظور، لسان العرب ١: ٧٥، ١٣: ٤٥٠».
(٤) ازور: مال، والتحمحم: صوت منقطع ليس بالصهيل، واللبان: الصدر، والبيت من معلقة عنترة. «انظر: ديوان عنترة ١٢٥».
(٥) ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ٧٨، ٧٩.
(٦) انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن ٨٣، ٨٤.
(٧) من آية ٣٠ من سورة ق.

الجلود والأيدي والأرجل، ويسخّر الجبال والطير بالتسبيح، فهو القائل: ﴿إنّا سخّرنا الجبالَ معه يسبّحن بالعشيّ والإشراق، والطيرَ محشورةً كلٌّ له أوّاب﴾[1]، وهو القائل: ﴿يا جبال أوّبي معه[2] والطيرَ﴾، أي سبّحن معه، والقائل: ﴿وإن من شيء إلّا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[3].

ومن المصنفات التي عنيت أيضاً بالمجاز في القرآن كتاب «تلخيص البيان في مجازات القرآن» للشريف الرضي المتوفى ببغداد سنة ٤٠٦هـ، فقد نبّه فيه إلى قيمة المجاز عامة والاستعارة القائمة على علاقة المشابهة خاصة واهتمّ فيه بها على أنّها ضرب هام من ضروب المجاز ولون خاص من ألوانه، فعرض إلى جانب أطراف من غرائب المجازات ولطائف الإشارات التي اشتمل عليها القرآن كثيراً ممّا اشتمل عليه من عجائب الاستعارات التي فضّلها على الحقائق لأنها تعدّ أحسن منها معرضاً وأوقع منها لفظاً ومعنى، قال «إنّ اللفظة التي وقعت مستعارة لو أوقعت في موقعها لفظة الحقيقة لكان موضعها نابياً بها، ونصابها قلقاً بمركبها، إذ كان الحكيم سبحانه لم يورد ألفاظ المجازات لضيق العبارة عليه، ولكن لأنها أحلى في أسماع السامعين وأشبه بلغة المخاطبين»[4].

وقد رأينا كذلك الأصولي أبا الحسين محمداً بن علي بن الطيبّ البصري المعتزلي المتوفى ببغداد سنة ٤٣٦هـ يقدّم في كتابه «المعتمد في أصول الفقه» أبحاثاً[5] بلاغية في الحقيقة والمجاز وفيما يتعلق بهما ويتفرع عنهما على أبحاثه الأصولية في الأوامر والنواهي والمجمل والمبين والعموم والخصوص وغير ذلك، ويعدّها الخطوة الأولى إليها، والسبيل الموصّل إلى حسن فهم القرآن والسنة وإلى دقّة استنباط الأحكام منهما، وقد بيّن ذلك كما بيّن العلاقة الكامنة بينهما بقوله

---

(١) آية ١٨ وآية ١٩ من سورة ص.

(٢) من آية ١٠ من سورة سبأ.

(٣) من آية ٤٤ من سورة الاسراء.

(٤) الشريف الرضي: تلخيص البيان في مجازات القرآن. المقدمة ١.

(٥) إنظر: أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه ١: ١٦ ــ ٣٨.

«إعلم أنه لمّا كانت أصول الفقه هي طرق الفقه... وكان الأمر والنهي والعموم من طرق الفقه، وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا بأنّ الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة وعلى المجاز، وجب تقديم أقسام الكلام، وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامها وما يفصل به بينهما على الأوامر والنواهي ليصحّ أن نتكلّم في أنّ الأمر إذا استعُمل في الوجوب كان حقيقة»[1].

أما الغزالي الفقيه الأصولي المجتهد المتوفى سنة ٥٠٢هـ فقد كان يرى أنّ مباحث البلاغة هي عمدة علم الأصول الذي هو ميدان سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام الفقهية من أصولها واجتنائها من أغصانها، لذلك كانت له في كتابه «المستصفى من علم الأصول» آراء كثيرة في البلاغة وأحاديث متعددة في أبحاثها، فقد تحدث فيه عن العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والأمر والنهي وغير ذلك على نحو يبين ما بين هذه الأبحاث وبحث الحقيقة والمجاز بخاصة من روابط قوية ووشائج مكينة، وقد وصف ابن الأثير ما دار في هذا الكتاب عن المجاز الذي عرّفه الغزالي فيه بأنّه «ما استعملته العرب في غير موضوعه»[2] بقوله: قسم ـ يعني الغزالي ـ المجاز إلى أربعة[3] عشر قسمًا هي: ما جعل للشيء بسبب المشاركة في خاصة كقولهم للشجاع أسد، وتسمية الشيء باسم ما يؤول إليه كقوله تعالى: ﴿إنيّ أراني أعصر خمراً﴾[4]، وإنما كان يعصر عنباً، وتسمية الشيء باسم فرعه كقول الشاعر:

وما العيش إلاّ نومة وتشوّق وتمرٌ على رأس النخيل وماءُ

فسمّى الرطب تمراً، وتسمية الشيء باسم أصله كقولهم للآدمي مضغه، وتسمية الشيء بدواعيه كتسميتهم الاعتقاد قولاً نحو قولهم: هذا يقول بقول

---

(١) أبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه ١: ١٣.

(٢) الغزالي: المستصفى ٢٦٨.

(٣) يرى ابن الأثير أنّ هذه الأربعة عشر قسمًا التي ذكرها الغزالي للمجاز ترجع في الحقيقة إلى ثلاثة أقسام هي التوسع والتشبيه والاستعارة. «انظر: ابن الأثير، المثل السائر ٢: ٨٨، ٩٦».

(٤) من آية ٣٦ من سورة يوسف.

الشافعي، أي يعتقد اعتقاده، وتسمية الشيء باسم مكانه كقولهم للمطر سماء لأنه ينزل منها، وتسمية الشيء باسم مجاوره كقولهم للمزادة راوية وإنّما الراوية الجمل الذي يحملها، وتسمية الشيء باسم جزئه كقولك لمن تبغضه أبعد الله وجهه عنّي وإنّما تريد سائر جثته، وتسمية الشيء باسم ضدّه كقولك للأسود والأبيض جون، وتسمية الشيء بفعله كتسمية الخمر مسكراً، وتسمية الشيء بكلّه كقولك في جواب ما فعل زيد؟ القيام، والقيام جنس يتناول جميع أنواعه، والزيادة[1] في الكلام كقوله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم﴾[2]، فما زائده، أي فبرحمة، وتسمية الشيء بحكمه كقوله تعالى: ﴿وامرأةً مؤمنة إن وَهَبْت نفسها للنبيّ إن أراد النبيُّ أن يستنكِحَها﴾[3]، فسمّى النكاح هبة، والنقصان[1] الذي لا يبطل به المعنى كحذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، قال تعالى: ﴿ومن يكْسِبْ خطيئةً أو إثمًا ثم يَرْم به[4] بريئاً﴾، أي شخصاً بريئاً، وكحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، قال تعالى: ﴿واسأل القرية﴾[5]، أي أهل القرية[6].

وللزمخشري المتوفى سنة ٥٣٨هـ في كتابه المعجمي، «أساس البلاغة» دراسات وأبحاث في علومها، اهتم فيها اهتماماً قوياً بالمجاز على وجه الخصوص فوضّحه ومثّل له وأفاض فيه بكل جيّد مفيد مفصّلاً القول تفصيلاً واسعاً «بينّ فيه كلّ ما تجوّزت به العرب من الألفاظ، وما تجوّزت به من المدلولات»[7]. ويعدّ عزالدين بن عبدالسلام المتوفى في مصر سنة ٦٦٠هـ من الفقهاء الأصوليين المتأخرين الذين نحوا في مصنفاتهم نحواً متميزاً، يظهر هذا

---

(١) جعل الغزالي الزيادة والنقصان من أقسام المجاز، وجُعِلَا في علم المعاني إطناباً وإيجازاً. «انظر: ابن الأثير، المثل السائر ٢: ٩٦».

(٢) من آية ١٥٩ من سورة آل عمران.

(٣) من آية ٥٠ من سورة الأحزاب.

(٤) من آية ١١٢ من سورة النساء.

(٥) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٦) انظر: ابن الأثير: المثل السائر ٢: ٨٨ ــ ٩٦.

(٧) ابن خلدون: المقدمة ٥١٨.

في كتابه «الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز» فقد حاول فيها تعرّض له من بيان ما في القرآن من إيجاز في بعض أنواع المجاز الابتعاد عن البلاغة التقليدية التي سادت في زمانه، وآثر ترك التعريفات الفلسفية والتقسيمات المنطقية والتوجيهات النظرية، فجعل بذلك كتابه متميزاً عن كتب معاصريه بما فيه من الدراسات القرآنية التي تتخذ من البلاغة الأدبية سلمًا ترقى به إلى كشف إعجاز القرآن وما فيه من المباحث البلاغية التي مزجها بمباحث من الأصول وجعلها أساساً وطيداً تنبني عليه العناية الشديدة بفهم كتاب الله والوصول إلى أسراره ودقة الاستنباط فيه، يقول العزّ مثلاً في كتابه عن المجاز «المجاز فرع للحقيقة، لأن الحقيقة استعمال اللفظ فيها وضع دالاً عليه أولاً، والمجاز استعمال لفظ الحقيقة فيها وضع دالاً عليه ثانياً لنسبة وعلاقة بين مدلولي الحقيقة والمجاز، فلا يصحّ التجوّز إلاّ بنسبة بين مدلولي الحقيقة والمجاز، وتلك النسبة متنوعة، فإذا قوي التعلّق بين محليّ الحقيقة والمجاز فهو المجاز الظاهر الواضح، وإذا ضعف التعلّق بينهما إلى حدّ لم تستعمل العرب مثله ولا نظيره في المجاز فهو مجاز التعقيد، فلا يحمل عليه شيء من الكتّاب والسّنة، ولا ينطق به فصيح»[1] ويقول فيه أيضاً عمّا سمّاه مجاز التشبيه «العرب إذا شبهّوا جرماً بجرم أو معنى بمعنى أو معنى بجرم، فإن أتوا بأداة التشبيه كان ذلك تشبيهاً حقيقيّاً، وإن أسقطوا أداة التشبيه كان ذلك تشبيهاً مجازياً، ولذلك أمثلة منها قوله: ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾[2]، أي مثل أمهاتهم في الحرمة وتحريم النكاح»[3].

وهو كذلك قد نهج في تقسيم المجاز نهجاً متميزاً فلم يقسّمه إلى أقسامه التقليدية المعتادة بل تحدّث عنه[4] حديثاً شاملاً وجمع بين أضربه وعلاقاته جمعاً عاماً، وذكر وراء ذلك أنواعاً من التعلقات المصححات للمجاز كتجوز العرب

---

(١) العزبن عبدالسلام: الاشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٢٨.

(٢) من آية ٦ من سورة الأحزاب، أي أزواج النبـي أمهات للمؤمنين في حرمة نكاحهنّ عليهم. «انظر: تفسير الجلالين، النصف الثاني: ١٤٨».

(٣) العزّ بن عبدالسلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٨٥.

(٤) انظر: العزّبن عبدالسلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٢٨.

بلفظ العلم عن المعلوم، وبلفظ المعلوم عن العلم، وبلفظ القدرة عن المقدور، وبلفظ المقدور عن القدرة، وغير ذلك[١].

وأورد نوعاً خاصّاً من المجاز سماه غيره مجازاً مرسلاً ولم يطلق هو عليه هذا الاسم، وإنّما اكتفى بالتمثيل له كثيراً مع بيان علاقاته[٢].

أمّا الفقيه الأصوليّ ابن قيم الجوزيّة المتوفى سنة **٧٥١هـ** فقد ذكر أنّه بحث في كتابه «الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان» في البلاغة لتكون عوناً لمن يريد دراسة القرآن، لأنّه لا يمكن أن يعرف فضل القرآن إلّا من عرف كلام العرب وبلاغتهم وبيانهم وضروب فصاحتهم فنحا بهذا نحو ابن الأثير المتوفى سنة **٦٣٧هـ** وابن أبي الأصبع المتوفى سنة **٦٥٤هـ** وتأثر بهما في الدرس والتصنيف، لذلك تميّز بيانه لما تضمنه القرآن من أنواع البيان وأصناف البديع وفنون البلاغة وألوان الفصاحة وأجناس الجناس بمنهج خاص توسّع به في المجاز وأدخل فيه فوق أنواعه التشبيه، والتقديم التأخير، والإيجاز والأطناب[٣]، فخالف منهج السكاكي المتوفى سنة **٦٢٦هـ** والقزويني المتوفى سنة **٧٣٩هـ** الذي ساد في الحياة العلمية لعهده إلى حدّ كبير، ولكنه بقي في الوقت نفسه متأثراً به في تحديده وتقسيمه وتفريعه، فقد حدّ بالمنطق، وأكثر من التقسيم فقسّم كتابه إلى مائة واثنين وثلاثين قسماً منها أربعة وعشرون قسماً في المجاز، وتزيّد في التفريع فشعّب المسألة الواحدة عدة شعب.

وقد أخذت مسيرة البلاغة بعد من ذكرناهم من الأعلام تنحو في سيرها منحى أدّى بها في النهاية إلى بلاغة تقليدية ذات تعريفات فلسفية ومبادىء نظرية وأقسام منطقية وشاع التزام المشتغلين بها في مصنفاتهم ودروسهم بهذا اللون حتى ندر بين حين وآخر ظهور عالم أو كتاب يخالف على حذر وبقدر قليل هذا الذي أصبح ديدن الجميع في تفكيرهم وبحثهم.

---

(١) انظر: العزّ بن عبدالسلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٤٣.

(٢) انظر: العزّ بن عبدالسلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ٥٢.

(٣) اعتبر الغزالي قبله الزيادة والنقصان من أنواع المجاز وهما اللذان جعلهما علماء المعاني إطناباً وإيجازاً. «انظر: ابن الأثير، المثل السائر ٢: ٩٦».

(٢)
تعريف الحقيقة والمجاز

عن الحقيقة في اللغة قال السيوطي «قال آبن فارس في فقه اللغة: الحقيقة من قولنا: حقّ الشيء إذا وجب، وآشتقاقه من الشيء المحقّق وهو المحكم، يقال ثوب محقّق النسج أي محكمه»[١] وذكر الصبّان أنّ «الحقيقة في الأصل فعيل بمعنى فاعل من حقّ الشيء ثبت، أو بمعنى مفعول من حققته أثبتّه، نقل إلى الكلمة الثابتة أو المثبتة في مكانها الأصلي، والتاء فيها للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما عليه الجمهور، وقيل للتأنيث، أما على كونها بمعنى فاعل فواضح، لأنّ فعيلاً بمعنى فاعل يؤنث بالتاء سواء أجري على موصوفه أو لا، وأمّا على كونها بمعنى مفعول فتقدر منقولة من الوصف المؤنث المحذوف موصوفة، لأنّ آستواء المذكر والمؤنث فيه إذا لم يحذف موصوفه»[٢].

أما في الاصطلاح فقد عرّفها عبدالقاهر بأنّها «كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع، وإن شئت قلت في مواضَعَة، وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره»[٣].

وعرّفها السكاكي بأنّها «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع»[٤] أو بأنها «الكلمة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة»[٤].

وقال أبو الحسين البصري إنّها «ما أفاد معنىً مصطلحاً عليه في الوضع

---

(١) السيوطي: المزهر ١:٣٥٥.

(٢) الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٤.

(٣) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ٢٨٠.

(٤) السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٩١.

الذي وقع فيه التخاطب»[1] وذهب آبن الأثير إلى أنها اللفظ الدالّ على موضوعه الأصلي، أو أنها حقيقة الألفاظ في دلالتها على المعاني[2].

وقال السيوطي «الحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس بآستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه»[3].

وذكر الصبان أنّ «الحقيقة في الاصطلاح اللفظ المستعمل فيما وضع له في آصطلاح التخاطب، أي آصطلاح وقع به تخاطب المستعمل كالأسد المستعمل في الحيوان المفترس»[4] وأضاف قائلاً «ثم الوضع إن كان وضع اللغة فهي الحقيقة اللغوية، أو وضع الشرع فهي الشرعية، أو لا ولا فهي العرفية، وتنقسم إلى خاصة إن كان ناقلها طائفة مخصوصة، وعامة إن كان عامة الناس، فالمراد بالاصطلاح في التعريف ما يتناول اللغة والشرع والعرف الخاص والعرف العام»[5]. ثم آستطرد إلى إيراد نقول مفيدة فذكر أنّه آختلف في اللام في قولنا في تعريف الحقيقة ــ وضع له ــ فقد قيل صلة لوضع، وقيل تعليلية، فمن قال بالأول قال إنّ اللفظ الموضوع لمعنى كليّ إذا آستعمل في فرد من أفراد معناه من حيث خصوصه كان مجازاً، أو من حيث كونه فرداً منها كان حقيقة، وعلى هذا السعد في مطوله، ومن قال بالثاني قال إنّ آستعماله في الفرد حقيقة مطلقاً، ونقله الغنيمي عن الكمال بن الهمام وإنّه قال إنّه مذهب المتقدمين لا يعرفون خلافه[6].

وقد آستشكل الصبّان على هذه النقول بقوله «إن كان القائل بأنّ اللام

(١) انظر: العلوي: الطراز ١: ٤٧.
(٢) انظر: ابن الأثير: المثل السائر ١: ١٠٥ ــ ١٠٦.
(٣) السيوطي: المزهر ١: ٣٥٥.
(٤) الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٤ ــ ١٥.
(٥) الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٩.
(٦) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢١ ــ ٢٢.

تعليلية وأن آستعمال آسم الكليّ في فرد حقيقة مطلقاً يقول بأن آستعماله في نفس الكليّ حقيقة أيضاً وهو المتبادر، احتاج إلى أن يوقع ما في التعريف على مطلق المعنى أعمّ من أن يكون حقيقة كلية أو فرداً، لأن اللفظ كما يوضع لأجل أن يستعمل في الفرد يوضع لأجل أن يستعمل في الحقيقة الكلية، وإن كان يقول بأنّ آستعماله في نفس الكليّ مجاز آحتاج إلى أن يوقع ما على الفرد»[1].

وفي إيضاح الفرق بين الكليّ المذكور والكلّ قال أبو حيان التوحيدي «سمعت أبا سليمان يقول: الفرق بين الكليّ والكلّ أن الكلّ متأخر عن أجزائه، والكليّ متقدم على جزئياته، والفرق بين الأجزاء أنّ طبيعة الكليّ بمنزلة الحيوان موجودة في كلّ واحد من أجزائه بمنزلة الإنسان والفرس، وأمّا الكلّ بمنزلة العشرة فطبيعته غير موجودة في كلّ واحد من أجزائه بمنزلة الثلاثة والتسعة، والفرق الثالث أنه إن رفع من الكلّ واحد من أجزائه بطلت صورة الكلّ، وأمّا الكليّ فإنّه إن رفع جزئياته تبقى طبيعة الكليّ محفوظة بمنزلة الحيوان فإنّه إن رفع الإنسان أو أيّ واحد من الحيوان لم يبطل طبيعة الحيوان»[2].

يتضح لنا مّما سبق أنّ كل تعريفات الحقيقة في الاصطلاح لا تخرجها بحال عن كونها إطلاق اللفظ على المعنى الذي وضع له أصلاً في اللغة مما يعني أنّها «أكثر الكلام»[3] وأنّ «أكثر آي القرآن وشعر العرب على هذا»[3] لأنّ «المجاز خلاف الأصل لأنّه يتوقف على الوضع الأول والمناسبة والنقل وهي أمور ثلاثة، والحقيقة على الوضع وهو أحد الثلاثة، فكان أكثر، ولأنّ المجاز لو ساوى الحقيقة لكانت النصوص كلّها مجملة، بل المخاطبات، فكان لا يحصل الفهم إلّا بعد الاستفهام، وليس كذلك، ولأنّ لكل مجاز حقيقة ولا عكس، يدلّ عليه أنّ المجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ لمناسبة شاملة، والثاني له أول، وذلك الأول لا يجب فيه المناسبة. . . والأصل تارة يطلق ويراد به الغالب، وتارة يراد به

(١) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٢.
(٢) أبو حيان: المقابسات، ص ٢٩١.
(٣) السيوطي: المزهر ١:٣٥٥.

الدليل، فقولهم المجاز خلاف الأصل إمّا بمعنى خلاف الغالب... أو بالمعنى الثاني، والغرض أنّ الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل، فإذا دار اللفظ بين آحتمال المجاز وآحتمال الحقيقة فآحتمال الحقيقة أرجح»[1].

أما المجاز المفرد في اللغة فقد ذكر السيوطي أنه «مأخوذ من جاز يجوز إذا آستنّ ماضياً[2]، تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارسٌ، هذا هو الأصل، ثم تقول: يجوز أن تفعل كذا: أي يَنْفُذُ ولا يُرَدّ ولا يُمنع، وتقول عندنا دراهم وَضَحَ وازِنةٍ، وأخرى تجوزُ جَوَازَ الوازِنة: أي إنّ هذه وإن لم تكن وازِنة فهي تجوز مجازَها وجوازها لقُربها منها، فهذا تأويل قولنا: مجاز، يعني أنّ الكلام الحقيقي يمضي لسَنَنه لا يُعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلّا أنّ فيه من تشبيه وآستعارة وكفٍّ[3] ما ليس في الأول، وذلك كقولنا: عطاء فلان مزْنٌ واكِف، فهذا تشبيه، وقد جاز مجاز قوله: عطاؤه كثيُر وافٍ، ومن هذا قوله تعالى: سَنَسِمُهُ على الخرطوم[4]، فهذا آستعارة»[5].

وعرّفه الصبّان بقوله: «المجاز في الأصل مفعل من جاز المكان يجوزه إذا تعدّاه، نقل إلى الكلمة الجائزة أي المتعدية مكانها الأصلي، أو المجوّز بها على معنى أنهّم جازوا بها وعدّوها مكانها الأصلي، أو مفعل بمعنى الطريق، يقال: جعلت كذا مجازاً لحاجتي أي طريقاً لها، لأنّ المجـاز الاصطلاحي طـريق للمبالغة»[6]. أما في الاصطلاح فقد عرّفه عبدالقاهر بأنّه «كل كلمة أريد بها

---

(١) السيوطي: المزهر ١: ٣٦١.

(٢) استنّ: مضى على وجهه. «انظر: السيوطي: المزهر ١: هامش ٣٥٥».

(٣) الكفّ: أن يكفّ عن ذكر الخبر آكتفاء بما يدلّ عليه الكلام. «انظر: السيوطي: المزهر١: هامش ٣٥٥».

(٤) آية ١٦ من سورة القلم، وفسّر ثعلب الخرطوم بالوجه وفسّره ابن سيدة بالأنف، والمعنى على الثاني: سنجعل على أنف الوليد بن المغيرة علامة يعيرّ بها ما عاش وقد حطم أنفه بالسيف يوم بدر. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ١٢: ١٧٣؛ وتفسير الجـلالين، النصف الثـاني، ص ٣٢١».

(٥) السيوطي: المزهر ١: ٣٥٥ ــ ٣٥٦.

(٦) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٢ ــ ٢٣.

غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»[1] أو «كلّ كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة ما تجوُّز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها»[1]، وعرّفه السكاكي بأنّه «الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق آستعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع»[2].

وعرّفه السيوطي بأنّه الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في آصطلاح به التخاطب مع قرينة عدم إرادته، ولا بدّ من علاقة بينه وبين المعنى الأصلي ليصحّ الاستعمال[3].

وعرّفه الصبان بأنه «اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في آصطلاح التخاطب لملاحظة علاقة وقرينة مانعة عن إرادته، كالأسد المستعمل في الرجل الشجاع»[4].

ومن الواضح ما بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للمجاز المفرد من مناسبة، فهو في اللغة الانتقال من مكان إلى مكان لأنّه مأخوذ من جاز من هذا الموضع إلى ذلك الموضع إذا تخطّاه إليه، وهو في الاصطلاح نقل الألفاظ من محلّ إلى محلّ، فزيد في قولنا «زيد أسد» إنسان، والأسد حيوان معروف، وقد جزنا من الإنسانية إلى الأسدية، أي عبرنا من هذه إلى هذه لوُصْلة بينهما، وتلك الوصلة هي صفة الشجاعة[5].

وقد تردّد في التعريفات الاصطلاحية السابقة مصطلحان هما مصطلح العلاقة ومصطلح القرينة، كما أنّ تقييدنا المجاز المعرّف بأنه المفرد يعني أنّ من المجاز

---

(1) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ٢٨١ ــ ٢٨٢.

(2) السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٩٢.

(3) انظر: السيوطي: إتمام الدراية، ص ١٥٧ ــ ١٥٨.

(4) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٣ ــ ٢٥.

(5) انظر: ابن الأثير: المثل السائر ١: ١٠٥ ــ ١٠٦.

ما ليس كذلك، هذا بالإضافة إلى ما للمجاز المفرد نفسه من أقسام، وفي إيضاح هذا كلّه يقول السيوطي إنّ المجاز قسمان: مفرد وهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في آصطلاح به التخاطب مع قرينة عدم إرادته، ولا بدّ من علاقة بينه وبين المعنى الأصلي ليصحّ الاستعمال، فإن كانت العلاقة غير المشابهة بين المعنى المجازي والحقيقي فمرسل، وإلّا بأن كانت العلاقة المشابهة فآستعاره، ومركب وهو الثاني من قسمي المجاز وهو اللفظ المستعمل فيما شبّه بمعناه الأصلي تشبيه تمثيل[1]، ويقول أيضاً إنّ اللفظ «إن وضع لمعنى ثم نقل إلى غيره لا لعلاقة فهو المرتجل، أو لعلاقة فإن آشتهر في الثاني كالصلاة سمّي بالنسبة إلى الأول منقولاً عنه، وإلى الثاني منقولاً إليه، وإن لم يشتهر في الثاني كالأسد فهو حقيقة بالنسبة إلى الأول مجاز بالنسبة إلى الثاني»[2].

أما الصبّان فقد علّق على تعريفه المجاز المفرد تعليقاً مستفيضاً تعرَّض فيه لقيوده ومحترزات هذه القيود، وأبان أقسامه المتعددة وأوضح المراد من العلاقة والقرينة فقال «قيد المستعمل لإخراج ما لم يستعمل، وقيد في غير ما وضع له لإخراج الحقيقة... وقيد في آصطلاح التخاطب للتنصيص على إدخال المجاز المستعمل فيما وضع له في غير آصطلاح التخاطب... وعلى إخراج الحقيقة التي لها معنى آخر في آصطلاح آخر غير آصطلاح التخاطب... وقولنا لملاحظة علاقة بفتح العين على الأفصح، وهي مناسبة خاصة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه، وسميت علاقة لأنّ بها يتعلّق ويرتبط المعنى الثاني بالأول، فينتقل الذهن منه إلى الثاني، يخرج الغلط كالكتاب المستعمل في الفرس غلطاً في قولك: خذ هذا الكتاب مشيراً إلى فرس، فإنّه ليس فيه علاقة ملحوظة... وإنّما قلنا بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه، ولم نقل الحقيقي والمجازي ليشمل صورة التجوز بالمجاز عن المعنى المجازي وإن أنكرها الآمدي، وهي أن يجعل المجاز المستعمل في معنى مجازيّ بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى معنى مجازيّ آخر

---

(١) انظر: السيوطي: إتمام الدراية، ص ١٥٧ ــ ١٦٠.

(٢) السيوطي: المزهر ١: ٣٦٨.

فيتجوّز بالمجاز عن المعنى المجازيّ الأول إلى المعنى المجازيّ الثاني لعلاقة بينهما كما في قوله تعالى: ولكن لا تواعدوهنّ[١] سرّاً، تجوّز بالسرّ إلى الوطأ، لأنّه لازمه عادة، ثم تجوّز بهذا المجاز إلى العقد لأنّه سبب الوطء، وهذا غير صورة المجاز بمراتب كما في قوله تعالى: يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً يواري سوءاتكم وريشاً[٢]، فإنّ المنزّل عليهم ليس نفس اللباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللبّاس، وذلك لأنّ الصورة الأولى تجوز عن تجوز آخر، والثانية تجوّز واحد لكن آرتباط الحقيقيّ بالمجازيّ إنّما هو بواسطة، وقولنا: قرينة مانعة عن إرادته يخرج الكناية فإنّ قرينتها لا تمنع إرادة الموضوع له. . . والقرينة ما يفصح عن المراد من لفظ آخر، وإن شئت قلت ما يفصح عن المراد من غير أن يستعمل فيه. . . وتكون لفظاً وغيره، وينقسم المجاز كالحقيقة إلى لغوّي وشرعي وعرفي»[٣]. ومن أكثر ما تداوله البلاغيون من أمثلة المجاز المفرد لفظ البحر مطلقاً على الرجل الجواد، ولفظ الأسد مطلقاً على الرجل الشجاع، وللبحر دلالتان إحداهما حقيقية وهي الماء العظيم المالح، والأخرى مجازية وهي الرجل الجواد، ولا يمكن أن يكون البحر حقيقة في المعنيين معاً، إذ لا يتأتى أن يفهم من لفظ البحر عند إطلاقه الرجل الجواد أيضاً، لأنّ هذا يعني بالضرورة أنّ البحر حقيقة في هذا الماء وفي الرجل الجواد في آن واحد مما يؤول بلفظ البحر إلى أن يصبح مشتركاً بحيث إذا ورد مطلقاً من غير قرينة تقيّده لم يفهم المراد به ما هو من أحد هذين المعنيين المندرجين تحته، وإنما يفهم منه عند إطلاقه المعلوم فقط، وذلك لأنّ المرجع في هذا وما يجري مجراه هو أصل اللغة التي هي وَضْعُ الأسماء على مسمياتها، ولم يوجد في أصل اللغة أنّ الرجل الجواد يسمّى بحراً، وإنّما ذلك من توسّعات أهل الأدب في

---

(١) من آية ٢٣٥ من سورة البقرة، أي لا تواعدوا النساء المتوفى عنهنّ أزواجهنّ في العدّة سراً أي نكاحاً. «انظر: تفسير الجلالين، النصف الأول، ص ٤٩».

(٢) من آية ٢٦ من سورة الأعراف، قد أنزلنا عليكم أي خلقنا لكم، الريش: هو ما يتجمّل به من الثياب. «انظر: تفسير الجلالين، النصف الأول، ١٧٨».

(٣) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٥ ـ ٢٦، ٢٨ ـ ٢٩، ٣٢.

الأساليب المعنوية، فنقلوا الحقيقة إلى المجاز، ولم يكن ذلك من واضع اللغة في أصل الوضع، وعلى هذا فإنّ من اللغة ما هو حقيقة بأصل الوضع ومنها ما هو مجاز بتوسعات أهل الخطابة والشعر[1].

وفي الفرق بين المشترك والمجاز، وكذلك بين قرينتيهما قال الصبان «المشترك إذا أطلق فهم منه جميع المعاني وآحتيج في تعيين إرادة أحدها إلى قرينة، فإن لم تكن قرينة تعينّ أحدها كان ظاهراً في جميع معانيه عند الشافعي فيصرف إلى جميعها، وأمّا المجاز فلا يفهم منه عند إطلاقه المعنى المجازي فآحتيج في فهمه وإرادته إلى قرينه»[2] وقال الأنبابي عن المشترك إنّه «دالّ بنفسه على كل واحد من المعنيين أو من المعاني بالوضع، وعدم تعينّ المراد لا يوجب عدم تحقق هذه الدلالة»[3] فيدخل المشترك بهذا في باب الحقيقة التي هي قسيم المجاز، ولكنه يتميز عن غيره منها بتعدد المعنى فيه. وقد جرت العادة بأن يقال في الفرق بين الحقيقة والمجاز أن الحقيقة أن يقرّ اللفظ على أصله في اللغة، وأنّ المجاز أن يزال اللفظ عن موضعه مما يعني أنّ الصفة فيهما للّفظ، وهي في الحقّ للمعنى وليست له، فلفظ أسد مثلاً لم يستعمل في غير ما وضع له لأنّه لم يجعل في معنى شجاع ولكن جعل الرجل بشجاعته أسداً فالتجوز في أن آدعيت للرجل أنّه في معنى الأسد وهذا تجوز في معنى اللفظ لا اللفظ، وإنّما يكون في اللفظ لو قال قائل: هو أسد، وهو لا يضمر تشبيهاً له بالأسد ولا يريد إلاّ ما يريده إذا قال هو شجاع، وهذا باطل لا يسوغ معه القول بأنّ المجاز أبلغ من الحقيقة على ما شاع على ألسنة البلاغيين إذ لو نقل لفظ الأسد عما وضع له وأريد به الشجاع لما تأتىّ أن يكون قولنا أسد أبلغ من قولنا شجاع، ومثل هذا يقال في الاستعارة فهي يقصد بها المعنى وإن نسبت في الظاهر للّفظ، فأنت تقول جعلته أسداً، وجعل لا تصلح إلاّ حيث يراد إثبات المعنى، فهي على معنى أنّك جعلته في معنى الأسد، ولا تقول جعلته أسداً وأنت تقصد أنك سميته بهذا الاسم

---

(١) انظر: ابن الأثير: المثل السائر ١:١٠٨ ــ ١٠٩.

(٢) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٥٩.

(٣) الأنبابي: حاشيته على الرسالة البيانية، ص ٥٠٨.

وأطلقت عليه هذا اللفظ كما لا تقول جعلته أميراً إلاّ على معنى أنّك أثبتّ له معنى الإمارة وليس لفظها[1].

ومن أقوى وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن يوقفنا الواضع أو أهل اللغة الذين لم يقولوا إلاّ عن ثقة على أنّ هذا حقيقة مستعملة فيما وضعت له، وإنّ هذا مجاز مستعمل في غير ما وضع له كما وقفونا في آستعمال أسد وحمار في الحيوانين المعروفين ثم في القوّي والبليد، وهذا يعني أنّ الفرق بين الحقيقة والمجاز إنّما يُعْلَم بالنصّ ولا يُعْلَم من جهة العقل أو السمع، لأنّ العقل متقدم على وضع اللغة فإذا لم يكن فيه دليل على أنهّم وضعوا الاسم لمسمّى مخصوص آمتنع أن يعلم به أنهّم نقلوه إلى غيره، وكذلك السمع إنّما يرد بعد تقرّر اللغة وجريان آستعمال بعض الأسماء فيما وضع له وبعضها في غير ما وضع له فيمتنع أن يعلم الشيء بما يتأخّر عنه.

على أنّ علم الفرق بين الحقيقة والمجاز ليس مقصوراً على تنصيص واضع اللغة أو أهلها الثقاة على كلٍّ منهما فحسب بل هو يقع أيضاً بالاستدلال بالعلامات، فمن علامات الحقيقة تبادر الذهن إلى فهم المعنى، والعراء عن القرينة، ومن علامات المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به، وآستعمال اللفظ في المعنى المنسيّ كآستعمال لفظ الدابة الموضوع في اللغة لكلّ ما يدبّ على الأرض في الحمار.

ومن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أيضاً أن تكون الكلمة تصرف بتثنية وجمع وآشتقاق وتعلّق بمعلوم، ثم تجدها مستعملة في موضع لا يثبت ذلك فيه فيُعْلَم بذلك أنهّا مجاز مثل لفظة أَمْر فإنهّا حقيقة في القول لتصرّفها بالتثنية والجمع والاشتقاق، تقول هذان أمران وهذه أوامر وأمر يأمر أمراً فهو آمر، ويكون لها تعلّق بآمر ومأمور به، ثم تجدها مستعملة في الحال والأفعال والشأن، عارية من هذه الأحكام فيُعلَم أنها فيه مجاز مثل: وما أَمْرُ فرعونَ[2] برشيد،

(١) انظر: عبدالقاهر: دلائل الإعجاز، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) من آية ٩٧ من سورة هود.

يريد حاله وأفعاله وشأنه، فالحقيقة يشتق منها النعوت والتفريعات والمجاز لا يشتق منه ذلك، وهما يفترقان في الجمع فإنّ جمع أَمْر الذي هو ضدّ للنهيّ أوامر وجمع الأمر الذي هو بمعنى القصد والشأن أمور.

ومن وجوه الفرق بين الحقيقة والمجاز أن تطرد الكلمة في موضع ولا تطرد في موضع آخر من غير مانع فيستدلّ بذلك على كونها حقيقة في الأول مجازاً في الثاني وذلك كتسمية الجدّ أباً فإنّه لا يطرد.

ومنها إنّ الوضع في المجاز نوعيّ دائمًا بخلاف الحقيقة فإنّ الوضع فيها تارة يكون شخصياً وتارة يكون نوعياً.

ومنها أنّ آنفهام المعنى المجازيّ إنّما هو بالقرينة بخلاف الحقيقيّ فإنّه بنفس الكلمة الموضوعة له عند العلم بالوضع، ولا يرد المشترك لأنّ آحتياجه إلى القرينة إنّما هو لتعيين المراد من المعنيين أو المعاني لا لانفهامه، وكذا لا يرد الضمائر وأسماء الإشارة والموصولات والحروف لمثل ما ذكر في المشترك، والفرق بينها وبينه تعدّد الوضع فيه ووحدته فيها ولزوم تشخّص المعنى فيها دونه.

«وفي تعليق أَلِكْيَا[1]: قد ذكر القاضي أبو بكر فروقاً بين الحقيقة والمجاز، فمن ذلك أنّ الحقيقة يقاس عليها، والمجاز لا يقاس عليه، فإنّ من وجد منه الضرب يقال: ضرب يضرب فهو ضارب فيطلق هذا الاسم على كل ضارب إذ هو حقيقة فيطلق ذلك على من كان في زمن واضع اللغة، وعلى مَنْ يأتي بعده، ولا يقال: اسأل البساط وآسأل الحصير وآسأل الثوب بمعنى صاحبه قياساً على وآسأل القرية»[2].

---

(١) في فهرس بيان صواب الخطأ في حاشية الأنبابي على الرسالة البيانية للصبّان إنّ الصواب لكيا الهراسي وليس ألكيا. «انظر: من هذه الحاشية، ص٢٢٨، وفهرس بيان صواب الخطأ» وفي الأعلام: أَلِكْيَا الهَرّاسي المتوفى سنة ٥٠٤هـ وهو عليّ بن محمد بن علي أبو الحسن الطبري الملقّب بعماد الدين، فقيه شافعيّ مفسّر ولد بطبرستان وسكن بغداد وآتهم بمذهب الباطنية فرُجم، من كتبه أحكام القرآن. «انظر: الزركلي: الأعلام ٥: ١٤٩».

(٢) السيوطي: المزهر ١: ٣٦٤.

ومن وجوه الفرق كذلك انّ المعنى الحقيقي في المجاز يصحّ نفيه بخلافه في الحقيقة فيصحّ أن تقول في زيد الأسد مجازاً أنّه ليس بأسد حقيقي ولا يصحّ أن تقول في الأسد حقيقة إنّه ليس بأسد أي حقيقي.

ومنها أنّ المجاز لا يؤكّد بالمصدر فلا يقال أراد الجدار إرادة بخلاف الحقيقة نحو: وكلّم الله[1] موسى تكليمًا «ذكره القاضي عبدالوهاب، والقرطبيّ وتمدّح بذكره، وقال إنّه من الفروق المغفول عنها، لكن الزركشي أورد في البحر المحيط بعد نقل ذلك عنها بيتين فيهما تأكيد المجاز، فالحقّ أنّه قليل لا ممنوع»[2].

و«في حواشي الصبّان على الأشموني بعد ذكره أنّ الزركشي نقل في البحر المحيط أنّ المجاز لا يؤكّد ما نصّه: ونقض بقوله تعالى: ومكرنا مكراً[3]، وقول الشاعر[4]، وعَجَّتْ عجيجاً من جُذَامَ المطارفُ، وأجيب بأنّه أي التأكيد بالمصدر ـ يرفَعُ المجازَ فيما يحتمل الحقيقة والمجاز كقتلت قتلاً، لا فيما هو مجاز لا غير كذا في القسطلاني على البخاري فالمتعينّ للمجاز يؤكد كما في الآية والبيت فقولهم المجاز لا يؤكد ليس على إطلاقه، ا هـ. وقوله: وعجّت عجيجاً من جُذام المطارف عجز بيت وصدره: بكى الخزّ من رَوْح وأنكر جلده، والخزّ الحرير، وروح بفتح الراء اسم رجل أراد الشاعر أن يذمّه بأنّ الحرير يبكي بسبب لبس هذا الشخص له، وأنكر أي الخزّ جلده أي جلد هذا الشخص، وعجّت صوّتت وهو مجاز عن المباينة وعدم اللياقة، وجذام اسم القبيلة التي منها هذا الشخص، في القاموس[5] جذام كغراب قبيلة بجبال

---

(١) من آية ١٦٤ من سورة النساء.

(٢) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٣٢٠.

(٣) من آية ٥٠ من سورة النمل.

(٤) ينسب هذا البيت إلى زوجة رَوْح بن زِنْبَاع الجذامي المتوفى سنة ٨٤هـ تهجو به زوجها. «انظر: الأصفهاني: الأغاني ٩: ٢٢٩؛ والزركلي: الأعلام ٣: ٦٣».

(٥) انظر: الفيروزابادي، القاموس المحيط ٤: ٨٩.

حُسْمَيٍ من معدّ، اهـ. فذمّه أولاً بخصوصه وذمّ ثانياً قبيلته التي هو منها، والمطارف[1] الثياب الرقيقة وهذا أحد البيتين اللذين أوردهما الزركشي في البحر المحيط، والثاني ما أنشده آبن الدهان[2] وهو:

قرعتُ ظنابيب الهوى يوم عالج
ويوم اللِّوى حتى قسرتُ الهوى قسرا»[3]

فـ «الحقّ أنّه ممنوع لكن فيما يحتمل الحقيقة والمجاز لا فيما هو متعينّ للمجاز»[3].

ومن أهمّ دعائم المجاز ومن أشدّ الأمور آرتباطاً به وأكثر الأشياء لزوماً لاستكمال العناصر المكونة لصورته العلاقة الجامعة والقرينة المانعة، وقد وصف الصبّان العلاقة بأنّها «مناسبة بين المعنى الأصلي والفرعي... وإنّما سميت العلاقة علاقة لأنّ بها يتعلّق ويرتبط المعنى الأصلي بالفرعي فينتقل الذهن بها من الأصلي للفرعي»[4] وذكر أنّ شروطها ثلاثة «أحدها السمع في نوع العلاقة، فليس لنا أن نتجوّز بنوع من العلاقات كالسببية إلّا إذا سمع من العرب صورة

---

(١) المطارف جمع مطرف بضم الميم وكسرها مع سكون الطاء وفتح الراء، وقيل إنّها أردية من خزّ مربعة لها أعلام. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ٩: ٢٢٠».

(٢) ذكر بعض أئمة النحويين أنّ آبن الدّهان قال حين أنشد هذا البيت «فيه حجة على أنّ التأكيد بالمصدر لا يرفع المجاز» والظنانيب واحدها ظنبوب وهو حرف العظم اليابس من الساق، وتقول قرعت ظُنبُوبَ البعير إذا ضربت ظُنْبُوبَه ليتنوّخ لك فتركبه، وقيل من هذا: قرع ظَنابيب الشيء إذا ذلّله، ومعنى البيت: انّ الشاعر ذلّل الهوى في هذين اليومين وذلك بآلتقائه بحبيبه، وروي «ويوم النّقا»، وقائل هذا البيت ابن ميّادة، وهو الرمّاح بن أبرد المتوفى سنة ١٤٩هـ، من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، وبعده قوله:

فإن خفتَ يوماً أن يَلجّ بك الهوى فإنّ الهوى يكفيكَهُ مثلُه صَبْرا

وفي هذا البيت كان تذليل الهوى ليس بآلتقائه بحبيبه بل بالصبر والتجلد للفراق. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ١: ٥٧٢؛ والانبابي: حاشيته على الرسالة البيانية، ص ٥٠٩؛ والزركلي: الأعلام ٣: ٥٩».

(٣) الأنبابي: حاشيته على الرسالة البيانية، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

(٤) الصبان: الكواكب الدرية في العلاقات المجازية، ص ١.

منه وقيل يشترط سماع خصوص اللفظ أيضاً فلا يتجوّز في كلمة إلّا إذا سمع من العرب التجويز فيها والأول هو الصحيح، وثانيها وهو خاص بعلاقة الاستعارة التي هي المشابهة، ظهور الصيغة التي وقعت فيها المشابهة فلا يصحّ آستعارة الأسد للرجل الأبخر بخلافها للرجل الشجاع لظهور[1] الشجاعة في الأسد دون البخر، ثالثها ملاحظتها في الكلمة وإذا لم تلاحظ فإنّـه ـ أي المجاز ـ يكون غلطاً[2].

وقد فصّل الصبّان القول في الشرط الأول وحرّره فقال «يشترط في العلاقة أن يكون نوعها مسموعاً لا شخصها على الصحيح، مثلاً يشترط أن يسمع التجوّز بنوع السبب عن المسّبب، ولا يشترط أن يسمع التجوّز بخصوص السبب الذي تستعمله عن المسبب الذي تستعمل هذا السبب فيه، وقيل لا يشترط سماع نوع كل علاقة، بل يكتفَى بسماع نظير نوع العلاقة، أو نوع ما هو دونها، مثلاً إذا سمعنا العرب أطلقت المسبب على السبب، أو اللفظ بآعتبار المآل، جاز لنا أن نطلق الملزوم على اللازم، واللفظ بآعتبار ما كان، لاستعمالهم ما هو نظير ذلك أو دونه، وآختار هذا القول آبن الحاجب كما في البحر المحيط، وقيل لا يكفي سماع النوع، بل لا بدّ من سماع اللفظة المتجوز بها، وإن لم يستعملها المتكلم في خصوص ما آستعملتها فيه العرب، فخصوص محلّ الاستعمال ليس شرطاً إجماعاً»[3].

وفي آعتبار كلٍّ من العلاقة والقرينة شرطاً لصحة المجاز أو شطراً منه خلاف، اختار الصبان القول بالأول منهما، وهذا هو رأي الأصوليين في القرينة خلافاً للبيانيين الذين جعلوها شطراً من المجاز[4]. أما ما شاع على الألسنة من

---

(١) يقول الصبان «في كون الجامع بين الأسد والرجل الشجاع هو الشجاعة مسامحة، إذ الشجاعة ملكة نفسانية تقتضي الاقدام على المخاوف، فهي خاصة بالنوع الإنساني، فاللائق أن يجعل الجامع هو نفس الأقدام»، «الصبان: الكواكب الدرية في العلاقات المجازية، ص ٢».

(٢) الصبان: الكواكب الدرية في العلاقات المجازية، ص ١ ــ ٢.

(٣) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٤٢ ــ ٤٣.

(٤) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٣٨ ــ ٣٩.

القول بأنّ القرينة في المجاز مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي أو الأصلي، فإنّه قول يشعر بأنّها تحصر المراد بالكلمة بالمعنى المجازيّ وحده، وقد ذكر الصبان ما يفيد مخالفة هذا للحقّ، إذْ المنع بالقرينة مقصور على إرادة المعنى الأصلي وحده، أي أنّها تمنع عن أن يخصّ بالارادة، فلا يمنع ذلك من إرادته وإرادة المعنى المجازيّ معه في الكلمة الواحدة في الوقت نفسه على ما قال به الشافعي، وقد نقل الصبّان[1] بالتفصيل كلّ ما دار حول هذا الموضوع في البحر المحيط للزركشي، وعند المحقق الجلال المحليّ في شرحه جمع الجوامع لتاج الدين السبكي وفي حاشية «الآيات البينات على آندفاع أو فساد ما وقفت عليه ممّا أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحليّ من الاعتراضات» لابن قاسم العبادي وعند البلاغي الأصولي سعد الدين التفتازاني في التلويح على التوضيح مما يؤيد وجهة نظره أو يخالفها. على أنّ هذا الذي ذكره الصبّان يوهم بعدم الفرق بين المجاز والكناية، فكلاهما تصّح فيه إرادة المعنى الحقيقي مع غيره، وقد بادر هو نفسه إلى دفع ذلك بقوله «إرادة المعنى الحقيقي في الكناية على وجه التبعية، وفي المجاز عن وجه القصد بالذات كغير الحقيقي»[2].

هذا ولا بدّ من ملاحظة القرينة والعلاقة في المجاز، إذ لا يكفي وجودهما من غير ملاحظتها وقصد المتكلّم لهما، وعليه فإنّ المعتبر إن تعدّدت العلاقة في المجاز ما كان من هذه العلاقات المتعددة ملحوظاً للمتكلم دون سواه، أما القرينة التي لا يتحقق المجاز بدونها فهي «المانعة لا المعينة إذ هي ليست بشرط في تحققه وصحته، بل في حسنه وقبوله عند البلغاء، ولهذا تستكره البلغاء المجاز الذي ليس فيه قرينة معينة إلاّ أن يتعلّق بعدم ذكرها غرض كأن يريد المتكلم البليغ إذهاب نفس السامع إلى كلّ معنى مجازيّ ممكن في المقام وتشويقها إلى التعيين فحينئذ يحسن تركها، وكل قرينة معينة مانعة ولا عكس»[3].

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٤٦ ــ ٤٧.

(٢) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٤٧.

(٣) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٤١ ــ ٤٢.

وعند آنتفاء القرينة المانعة وجب حمل اللفظ الذي يستعمل في معناه الحقيقي أكثر من آستعماله في معناه المجازيّ على الحقيقيّ قطعاً لأنّه الأصل ولم يوجد ما يعارضه، وكذا إن آستويا عند أكثر الأصوليين، وقيل بل يحمل عليهما، ورجّحه قوم، وإن كان آستعماله في المجازيّ أكثر فعند أبي حنيفة الحقيقة أولى، وعند صاحبيه أبي يوسف ومحمد المجاز أولى، قال القرافي في شرح التنقيح وهو الحق وعزي إلى الشافعي، ولكن الصبان لم ير حقًّا ما رآه القرافي كذلك وآستغرب كيف يكون التجوز حقاً مع فرض عدم القرينة، إلّا أن ينبني القول بالتجوز عند أبي يوسف ومحمد على عدم آشتراط الأصوليين إياها وفي هذا ما فيه لأنّ صاحب البحر المحيط وهو من الأصوليين يرى أنّه لا بدّ في المجاز من وجود القرينة المانعة بالاجماع، وإن آختلف الأصوليون والبيانيون في كونها شطراً منه أو شرطاً لصحته، أما إذا هجر المعنى الحقيقي بالكلية، وقد صار اللفظ حقيقة عرفية في المعنى الذي كان مجازياً فيجب الحمل عليه قطعاً كالغائط صار حقيقة عرفية في الخارج المعروف بحيث صار آستعماله في معناه الأصلّي الذي هو المكان المطمئن من الأرض مجازاً عرفياً يحتاج إلى قرينة[1].

* * *

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٦٣.

٣

المجاز بين الإقرار والإنكار

تعدّ قضية الحقيقة والمجاز من أهمّ القضايا في البلاغة لأنها وثيقة الصلة بقضية اللفظ والمعنى، لذلك كانت محلّ البحث ومدار الجدل عند العرب وغيرهم على الدوام، ويظهر من كلام أرسطو مثلاً في الحقيقة والمجاز أنه كان يرى توحيد اللفظ والمعنى مخالفاً بذلك البلاغة الفلسفية التي ترى الحقيقة والمجاز من خلال الفصل بين اللفظ ومعناه، فهو لم يكن يرجّح المعنى على اللفظ ولا اللفظ على المعنى، وكان يعتبر النطق والفكر متلازمين، ويذهب إلى أنّه بدون الكلمات لا يتيسّر فكر ولا علم[١].

بيد أنّ قضية اللفظ والمعنى وضعت عند البلاغيين العرب المتأخرين بين أهم قضايا علم المعاني التي تدور عليها أبحاثه وتتفرع مسائله، كما وضعت قضية الحقيقة والمجاز التي ترتبط بها أشد آرتباط في مقدمة قضايا علم البيان، وكان البحث في القضيتين عندهم مبنيّاً على الفكر النظريّ المتأثّر بالعلوم العقلية المتنوعة.

ولم تكن علاقة الحقيقة والمجاز وطيدة باللفظ والمعنى فحسب، بل كانت كذلك أيضاً بالدلالات التي يهتمّ بها الأصوليون، وبالمنطق والكلام ونحوهما من المعارف العقلية، فمباحث الحقيقة والمجاز ومباحث اللفظ والمعنى ومباحث الدلالات كانت جميعاً من أكثر المباحث التي عني بها الأصوليون والمتكلمون وأهل الفلسفة.

---

(١) انظر: د/ محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، ص ٤٢، ٢٥٣.

ولّما كان علم أصول الفقه علمًا عقليّاً يبحث في كيفية آستنباط الأحكام من أدلّتها في الكتاب والسنة والقياس والإجماع وآستصحاب الحال والاستحسان وكان فقه الفروع نتاجاً طبيعيّاً له وكان هذا وذاك متصلين أوثق آتصال بعلم المعاني وعلم البيان وباللفظ والمعنى وبالحقيقة والمجاز فيهما، وكان المشتغلون بكل ذلك ممّن غلبت عليهم التوجّهات الكلامية، وجدنا لفيفاً من الفقهاء والأصوليين يسهمون في النشاط البلاغي بالتأمّل في الكتاب والسنة لاستنباط مسائلهم وإقامة قوانينهم، وبالنظر في أسرارهما البيانية وما فيها من جمال، وبدرس ما تحويه عبارات القرآن خاصة من ألفاظ دقيقة لها مدلولاتها الخاصة ومعان عميقة لها مرماها المحدّد، ثم توسّعوا في أبحاثهم اللفظية والبلاغية حين فشت العجمة وآختلطت الألسنة فأضافوا إلى عنايتهم بعلومهم عنايتهم بالألفاظ ومقاصدها البلاغية[١]، وقد وصف البهاء السبكي العلاقة الوثيقة بين علم المعاني وبين أكثر موضوعات علم أصول الفقه بقوله «وآعلم أنّ علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل، فإنّ الخبر والإنشاء اللذين يتكلّم فيهما المعاني هما موضوع غالب الأصول، وانّ كلّ ما يتكلّم عليه الأصوليّ من كون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومسائل الإخبار والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل والتراجيح كلّها ترجع إلى موضوع علم المعاني، وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلام الشارع عن غيره إلاّ الحكم الشرعيّ والقياس وأشياء يسيرة»[٢] مما يعني شدّة الترابط والامتزاج بين العلمين، نلمح هذا مثلاً في تفسير البهاء السبكي «للفحوى» في دلالة التقديم على القصر بها، في حين تدل أدوات القصر الأخرى على القصر بالوضع بقوله «نعني بالفحوى المفهوم، وهو مخالف لاصطلاح الأصوليين، فإنّ الفحوى عندهم الموافقة لا مفهوم المخالفة، وما نحن فيه مفهوم مخالفة»[٣].

---

(١) انظر: د/ عبدالقادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، ص ٤٩ ــ ٥٠.

(٢) البهاء السبكي: عروس الأفراح ١:٥٣.

(٣) البهاء السبكي: عروس الأفراح ٢:٢٠٣ ــ ٢٠٤.

ولقد توطّدت العلاقة أيضاً بين قضية الحقيقة والمجاز، وعلم الكلام[1] ـ الذي نشأ في العصر الأموي ثم تطور وآنتشر إلى جانب الفلسفة والمنطق ونحوهما من المعارف العقلية في العصر العباسي ـ بشكل عميق، وساعد على هذا الجوُّ العلميّ العام آنذاك الذي أصبح يعجّ بالنشاط المزدهر للمعتزلة ونحوهم من أصحاب المذاهب الفكرية الطارئة، فتقدمت مباحث علم الكلام

---

(١) سبب وضع علم الكلام أنّه ورد في القرآن آيات توهم التشبيه في الصفات، ورأى السلف وهم من كانوا قبل الخمسمائة الأخذ إزاءها بالتنزيه المطلق لكثرة أدلته ووضوح دلالتها وتابعهم على ذلك جمهور الخلف، غير أنّ جماعة من الخلف آتبعوا ما تشابه من الآيات وتوغّلوا في التشبيه فآعتقدوا في الله صفات الآدميين كاليد والقدم والوجه، فوقعوا في التجسيم الصريح وخالفوا التنزيه المطلق، وذهب بعض الخلف إلى التعطيل والتأويل فأوّلوا قوله تعالى: يد الله فوق أيديهم، مثلاً بالقدرة خلافاً لمذهب السلف في تفويض أنّ لله يداً ليست كيدنا، وقد نهض أهل السنة والجماعة للردّ عليهم ودفع بدعهم وجاءوا بالأدلة على التنزيه، فكان من كلام جميع الفرق علم الكلام، وفي أثناء ذلك نقلت كتب اليونان إلى العربية فعكف أهل المذاهب المختلفة على مطالعتها وآستعانوا بما فيها على تقوية حججهم ودعم جدلهم وعظمت الفتنة بسبب ذلك وتعدّدت المذاهب وكان منها في ذلك العهد مذاهب القدريّة والجبرية والجهمية والكرامية والخوارج والرافضة والباطنية وآزدهر منها مذهب الاعتزال، وقد حمل المعتزلة الآيات على المجاز بتأويلها، حيث تأوّلوا الوجه بمعنى الرضا، واليد بمعنى القدرة أو النعمة أو نحوهما جرياً على مذهبهم من نفي الصفات عن الله، وآشتهر من المعتزلة إمامهم واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣١هـ وأبو الهذيل العلاّف شيخ البصريين في الاعتزال المتوفى سنة ٢٣٢هـ وأبو علّي الجبّائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ الذي أخذ الكلام عن أبي يوسف الشحّام رئيس المعتزلة بالبصرة، وأبو الحسن الأشعري المتوفى ببغداد سنة ٣٣٣هـ الذي أخذ عن كثيرين من أئمة المعتزلة ومنهم زوج أمّه الجبّائي ولكنه لم يلبث أن رجع عن القول بخلق القرآن وعن غيره من آراء المعتزلة وسلك طريقاً رآه وسطاً بينهم وبين أهل السنة فمال إليه جماعة سمّوا فيما بعد بالأشعرية أو الأشاعرة، وأخذ منذ ذلك الحين في الردّ على المعتزلة وصنّف كتباً كثيرة منها اللمع، والموجز، وإيضاح البرهان، والتبيين على أصول الدين، والشرح والتفصيل، والإبانة، وتفسير القرآن، وقيل إنّما سمي هذا العلم بهذا الاسم لأنّ مباحثه كانت مصدّرة بقولهم الكلام في كذا وكذا، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات، أو لأنّه كثر فيه الكلام مع المخالفين والردّ عليهم ما لم يكثر في غيره. «انظر: د/ لطفي عبدالبديع: فلسفة المجاز ٢٢؛ وأحمد أمين: ضحى الإسلام ٣: ٩ ـ ١٠، ٩٦».

وبدأ التأليف فيها[1]، كذلك قوي علم المنطق وآشتدّ ساعد الفلسفة، وتشابكت العلاقة بين البلاغة وهذين العلمين، فأدخل المناطقة منطقهم في أبواب البلاغة، وقبل البلاغيون معارف الفلاسفة العقلية في أبحاثهم، فآنقسمت الأبواب والأبحاث إلى أنواع، وتمَّ تعريف كلّ نوع، وتحتّم أن يكون كل تعريف جامعاً لماصدقات المحدود، مانعاً من دخول ما ليس منه فيه، ووضعت لضبط ذلك قيود للإدخال في الحدّ وأخرى للإخراج منه والاحتراز عما ينبغي الاحتراز عنه.

وقد تصاعد هذا الاتجاه في الدرس البلاغي جيلاً بعد جيل حتى آستوى الأمر في هذا الدرس على ذلك النحو الممتزج بالمعارف العقلية بمختلف ألوانها ومتنوع أشكالها، رأينا ذلك بأخرة في كتاب الطراز مثلاً للعلوي المتوفى سنة ٧٤٥هـ وهو كتاب في البلاغة يرى الناظر فيه الكثير من حدود المناطقة بكل مواصفاتها وشرائطها وقيودها، ثم رأينا ما هو أكثر إيغالاً منه في هذا الباب من المتون والشروح والحواشي والتقريرات البلاغية التي ساد التأليف في النهاية على أنماطها، وأضحت هذه التصانيف معارض للبلاغة المنطقية، وصار أصحابها أهل بلاغة مرتبطة بالمنطق الذي أصبح عندهم معياراً ليس لعلم البلاغة وحده، بل «لكل علم، لا يتوصّل إلى حقائقه إلّا بالحدود التي تساق لإفادة تصورها»[2] وصار لهم كذلك «منزعهم في التدليل الذي يقتضيه النظر العقلي ومبناه على القياس، وهو إنّما يفيد بواسطة القضايا التي يعدّونها مواد البرهان وأصوله... وهو سبيلهم إلى الحقيقة والمجاز»[2].

وهكذا يمكن القول نتيجة للعلاقة الوثيقة بين البحث في قضية الحقيقة والمجاز من جهة، وعلوم الكلام والفلسفة والمنطق من جهة أخرى بأنّ تاريخ الحقيقة والمجاز أصبح بحقّ «جزءاً من تاريخ علم الكلام، بل هو قطبه ولبابه،

---

(١) ربّما عدّ أبو حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠هـ أقدم من ألّف في علم الكلام الكتاب المشهور «الفقه الأكبر» وهو رسالة مطبوعة تنسب إليه، ولم تصحّ النسبة على وجه التأكيد. «انظر: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، ص ١٦٦ ــ ١٦٧».

(٢) د/ لطفي عبدالبديع: فلسفة المجاز، ص ١ ــ ٢.

فعلم الكلام ربيب للعربية نشأ في أحضانها ونهل من ينابيعها وآستمدّ مباحثه منها، وكلّ ما قيل في تسميته مبناه على ذلك ومردّه إليه... وأشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام الله تعالى أنّه قديم أو حادث... فمأخذه والمعوّل عليه فيه هو الكلام وما يتعلّق به من الدلالات اللغوية التي بنى المتكلمون مذاهبهم عليها، ومسألة ذات الله عزّ وجلّ وصفاته وهي من أشهر المسائل التي سميت من أجلها الاعتقاديات بآسم علم التوحيد، مبناها على النظر في معاني الآيات القرآنية التي وردت فيها الإشارة إليها، ثم ما يتّصل بذلك من حملها على المجاز أو الحقيقة بناء على تأويل اللفظ أو أخذه على ظاهره»[1].

غير أنّ هذه الاتجاهات العقلية التي آصطبغت بالتكييف الفلسفي لدلالات الألفاظ والتي آنعكست بالضرورة على البحث في قضية الحقيقة والمجاز التي تتصل بالعقيدة واللغة على نحو وثيق، لم تمرّ دون ردود قوية ومناقشات مستفيضة من الذين يرفضون هذا الاتجاه في البحث البلاغي، ولا يستسيغونه في فهم الألفاظ وترديدها بين الحقيقة والمجاز، ويميلون إلى التعامل مع الألفاظ وفقاً لتصورهم السليم لاستعمالات العرب لها في معانيها.

وممّن ردّوا على هذه الاتجاهات وناقشوها ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ الذي ذهب إلى أنّ للّه تعالى يدين مختصّتين به ذاتيتين له كما يليق بجلاله، وأنّنا لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كلّه، وأنّ المتأولين للصفات الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته تأوّلوا قوله: بل يداه مبسوطتان[2]، وقوله: لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ[3]، على هذا كلّه فقالوا بقدرته، وقالوا اللفظ كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يدٌ حقيقة، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود، وقوله: لِمَا خَلَقْتُ بيديّ، أي خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقة، فهذه تأويلاتهم، والردّ عليها أنّ لفظ اليدين

---

(١) د/ لطفي عبدالبديع: فلسفة المجاز، ص ٢٢.

(٢) من آية ٦٤ من سورة المائدة.

(٣) من آية ٧٥ من سورة ص.

بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة، لأنّ من لغة القوم آستعمال الواحد في الجمع ولفظ الجمع في الواحد ولفظ الجمع في الاثنين، أما آستعمال لفظ الواحد في الاثنين والاثنين في الواحد فلا أصل له، لأنّ هذه الألفاظ عدد وهي نصوص في معناها لا تجوّز فيها، فقوله: لما خلقت بيديّ، لا يجوز أن يريد به القدرة لأنّ القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبَّر بالاثنين عن الواحد، ولا يجوز أن يراد به النعمة لأنّ نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبَّر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية، ثم هب أنّه يجوز أنه يعنى باليد حقيقة اليد، وأن يعنى بها القدرة والنعمة، ويجعل ذكرها كناية عن الفعل، لكن ما الموجب لصرفه عن الحقيقة؟ فإن قيل لأنّ اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه، قلنا هذا ونحوه يوجب آمتناع وصفه بأنّ له يداً من جنس أيدي المخلوقين وهذا لا ريب فيه، لكن لا يحيله أن يكون له يد تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات، وليس في العقل والسمع ما يحيل هذا، فإذا كان هذا ممكناً وهو حقيقة اللفظ فلم ينصرف عنه إلى مجازه[1].

إنّ هذا الكلام يصوّر بجلاء نظرتي المتكلمين والسلف المختلفتين للحقيقة والمجاز، ويظهر ما رتّبه كل فريق على نظرته من قواعد وما قرّره من أحكام، وهو في الوقت نفسه يدلّ بوضوح على آرتباط الحقيقة والمجاز بكل ما دار من الجدال والنقاش بين الفريقين وكذلك بين سائر الفرق في أمور العقيدة وغيرها من مسائل الدين، وهو في نهاية المطاف كلام يظهر السمات المتفاوتة لكلا المنهجين، ففي حين نرى عند أهل السنة الصفاء اللغويّ والسليقة الفطرية والالتزام بآستعمالات من يحتجّ بهم من العرب الذين لم يكونوا يحكّمون في نطقهم نظراً فلسفياً ولا يستظهرون بالأدلة العقلية ولا يسيغون أن تحملهم صناعة البراهين إلى آفاق نظرية بحتة، نرى الاتجاهات المنطقية والأفكار الفلسفية مسيطرة على علم الكلام وعلى آتجاهات المشتغلين به الذين أدخلوا الحقيقة والمجاز في العربية في جنس المقولات العقلية التي عرفتها قبل ذلك الأمم

---

(١) انظر: ابن تيمية: الرسالة المدنية، ص ٨ ـ ١٠.

الأخرى، بل لقد أمعنوا في إدخالها في هذه المقولات إمعاناً حملهم على ما نشاهده في كتبهم وأبحاثهم من تأويل ونحوه في دلالات الألفاظ، ومن إخضاع للحقيقة والمجاز لأفكارهم الجديدة وإتباعها لتأثيرات هذه الأفكار مّما أوصلهم إلى أحكام دينية مشوبة بطابع التفلسف مما لا يتّسق مع مفهوم أهل السنة السليم.

ولقد ترتّب على هذا الخلاف المستمرّ المستحكم بين هذين الاتجاهين في النظرة إلى الحقيقة والمجاز أنّ موضعهما من اللغة كان محلّ خلاف، فقد كان من الناس من يذهب إلى أنّ اللغة كلّها مجاز وأنّ الحقيقة فيها غير محقّقة[1]، ومنهم من كان يذهب إلى غلبة المجاز على الحقيقة وهو لذلك ملحق بها، ومن هذا الفريق ابن الأثير[2] الذي تابع ابن جني فيما رآه قبله من أنّ قولهم: ضربت زيداً ونحوه، مجاز ملحق بالحقيقة لكثرته، وأنّ وجه المجاز فيه من جهتين هما: التجوز في الفعل لأنّ الفعل يفاد منه معنى الجنسية ومعلوم أنّ زيداً لم يكن منه جميع القيام، وإنّما هو على وضع الكلّ موضع البعض للاتساع والمبالغة وتشبيه القليل بالكثير، والجهة الأخرى أنّ المضروب بعض زيد لا جميعه وحقيقة الفعل ضرب جميعه، ولهذا يؤتى عند الاستظهار ببدل البعض نحو: ضربت زيداً رأسه، وحتى هذا البدل فيه كذلك تجوّز لأنه قد يكون المضروب بعض الرأس لا كلّه، وفيه أيضاً تجوّز من طريق آخر فقد تكون بقولك ضربت زيداً، إنّما ضربت غلامه أو ولده فهو لذلك مجاز، وذلك على اعتبار أنك إنما ضربت زيداً بضربك غلامه وأهنته بإهانتك ولده[3]، وهذا «باب إنّما يصلحه ويفسده المعرفة به، فإن فُهِمَ عنك في قولك: ضربت زيداً، أنّك إنّما أردت بذلك ضربت غلامه أو أخاه أو نحو ذلك جاز، وإن لم يفهم عنك لم يجز، كما أنّك إن فهم عنك بقولك: أكلت الطعام أنك أكلت بعضه لم تحتج إلى البدل، وإن لم يفهم

(١) انظر: العلوي: الطراز ١: ٤٤.

(٢) انظر: ابن الأثير: الجامع الكبير، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣) انظر: ابن جني: الخصائص ٢: ٤٤٧ ـ ٤٥٢.

عنك وأردت إفهام المخاطب إياه لم تجد بدّاً من البيان وأن تقول بعضه أو نصفه أو نحو ذلك»[1].

وقد آعتبر ابن جني وقوع التوكيد في العربية دليلاً قويّاً على شِياع المجاز وكثرته فيها مما جعله يلحق بالحقيقة، وهذا عينُه هو العنوان الذي وضعه للباب[2] الذي عقده وأداره برمّته على هذا الأمر، قال آبن جني في هذا الباب «فإذا عرف التوكيد لم وقع في الكلام نحو نفسه وعينه وأجمع وكلّه وكلّهم وكليهما وما أشبه ذلك، عرفت منه حال سعة المجاز في هذا الكلام، ألا تراك قد تقول: قطع الأمير اللص ويكون القطع له بأمره لا بيده، فإذا قلت قطع الأمير نفسُه اللصَّ رفعت المجاز من جهة الفعل وصرت إلى الحقيقة لكن يبقى عليك التجوّز من مكان آخر وهو قولك اللص، وإنّما لعلّه قطع يده أو رجله، فإذا آحتطت قلت: قطع الأمير نفسُه يد اللص أو رجله، وكذلك جاء الجيش أجمع، ولولا أنه قد كان يمكن أن يكون إنّما جاء بعضه وإن أطلقت المجيء على جميعه لما كان لقولك أجمع معنى، فوقوع التوكيد في هذه اللغة أقوى دليل على شياع المجاز فيها وآشتماله عليها حتى إنّ أهل العربية أفردوا له باباً لعنايتهم به وكونه مما لا يضاع ولا يهمل مثله»[3]، وقال فيه أيضاً «ويدلّك على لحاق المجاز بالحقيقة عندهم وسلوكه طريقته في أنفسهم أنّ العرب قد وكّدته كما وكّدت الحقيقة وذلك في قول الفرزدق:

عشيّـةَ سـال المِـرْبَـدَان كـلاهمـا
سحـابة مـوت بالسيـوف الصوارم[4]

وإنّما هو مربد واحد، فثنّاه مجازاً لما يتّصل به من مجاوره، ثم إنّه مع ذلك

---

(١) ابن جني: الخصائص ٢: ٤٥٢.

(٢) انظر: ابن جني: الخصائص ٢: ٤٤٧.

(٣) ابن جني: الخصائص ٢: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٤) من قصيدة له في هجاء جرير والتعريف بالبعيث، والمربدان: أراد به المربد بالبصرة، والمربد في الأصل الموضع يحبس فيه الإبل وغيرها، وفي رواية: عجاجة بدل سحابة. «انظر: ابن جني: الخصائص ٢: هامش ٤٥٣».

وكّده وإن كان مجازاً . . . ومثل توكيد المجاز فيما مضى قولنا: قام زيد قياماً، وجلس عمرو جلوساً، وذهب سعيد ذهاباً، ونحو ذلك، لأن قولنا: قام زيد ونحو ذلك قد قدمنا الدليل على أنّه مجاز وهو مع ذلك مؤكد بالمصدر فهذا توكيد المجاز كما ترى»[1].

وقد حذا أحد المحدثين حذو أصحاب هذا الرأي فأثبت المجاز في اللغة وآعتبره من الوجهة التاريخية «صنعة حقيقية في اللغة لا تتهيّأ إلاّ بعد أن يكون العرب قد آستكملوا أسباب النهضة الاجتماعية من المخالطة وآقتباس بعضهم عن بعض وآعتبارهم أنفسهم في أمر اللغة مجموعاً معْنوياً فينصرفون إلى تشقيق الكلام وتتبّع أظلال المعاني في أجزائه حتى تتسع لغتهم على نسبة هذا الاجتماع المعنويّ»[2] وذهب تبعاً لهذا إلى أنّ أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، وأنّه قد صحّ القول بأنّ منكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة ومبطل محاسن لغة العرب[3].

وقرّر باحث معاصر أنّ إنكار الحقيقة في اللغة إفراط، وأنّ إنكار المجاز فيها تفريط، وأنّ المجازات لا يمكن دفعها وإنكارها في اللغة كما لا يمكن أيضاً إنكار الحقائق، وأنّه «إذا تقرّر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق، لأنّه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة»[4].

على أنّ في الناس فريقاً يرى أنّ اللغة حقيقة كلّها وينكر المجاز ويذهب إلى أنّه لم يرد في كلام العرب[5]، ومن هذا الفريق أبو إسحاق الاسفراييني، وقال منازعوه إنّ النزاع معه لفظيّ لأنه إذا آستعمل اللفظ في غير ما وضع له لا يدلّ على معناه إلاّ بقرينة وهذا هو المجاز وإن لم تسمّه مجازاً، وقال من ينصره إنّ الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما

---

(١) ابن جني: الخصائص ٢: ٤٥٣، ٤٥٦.

(٢) الرافعي: تاريخ آداب العرب ١: ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٣) انظر: الرافعي: تاريخ آداب العرب ١: ١٧٩.

(٤) د/ بدوي طبانة: علم البيان، ص ١٢٣.

(٥) انظر: العلوي: الطراز ١: ٤٤.

وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، وهذا يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى ثم قد يستعمل بعد ذلك فيه وقد يستعمل في غيره فيكون بذلك للّفظ وضع متقدّم على الاستعمال، وإنّما يصحّ ذلك على قول من يجعل اللغات اصطلاحية لا توقيفية، ولكن الحقّ أنّه لا يمكن لأحد أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه آجتمع جماعة وآصطلحوا على وضع جميع الأسماء الموجودة في اللغة ثم آستعملوها بعد الوضع وإنّما المعروف المنقول بالتواتر آستعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من المعاني، فإن آدّعى مدّع أنّه يعلم وضعاً وآصطلاحاً يتقدّم الاستعمال فهو مبطل فإنّ هذا لم ينقله أحد من الناس، ولا يقبل القول بأننا نعلم ذلك بالدليل وهو أنّه لم يوجد آصطلاح ووضع متقدم لم يمكن الاستعمال بعد ذلك، لأنّ الأمر ليس كذلك، إذ نحن نجد الله يلهم الحيوانات من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض، وقد سمّى الله ذلك قولاً في قوله: قالت نملة يا أيّها النملُ آدخُلُوا مساكنكم[1]، وكذلك الآدميون، فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربّيه ينطق باللفظ ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أنّ ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم إنّه يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد آصطلحوا معه على وضع متقدم بل ولا أوقفوه على معاني الأسماء. وهو إن سأل أحياناً عن مسمّى بعض الأشياء فأوقف عليها وعرّف بها، فهو في ذلك كالرجل الذي تترجم له اللغة التي لا يعرفها فيعرف بالترجمة معاني ألفاظها، وهو إن باشَرَ أهل هذه اللغة التي لا يعرفها مدة علم ذلك بلا توقيف من أحدهم، ولا ينقض هذا أنّ الناس قد يضعون الاسم لما يحدث مّما لم يكن يعرفه من قبلهم كالأسماء التي يضعها في هذه الأيام مجمع اللغة العربية للمخترعات الحديثة، سواء كان هذا الاسم منقولاً من لغة أخرى أو مرتجلاً وموضوعاً آبتداء، فإنّ هذه التسمية بهذا الاسم إنّما كانت لأنّه ليس من الأجناس المعروفة حتى يكون له آسم في اللغة العامة[2].

---

(١) من آية ١٨ من سورة النمل.

(٢) انظر: ابن تيمية: الايمان، ص ٧٧ ــ ٧٩؛ وهوامش المحقق.

ولم يكن المجاز في القرآن أيضاً محلّ اتفاق بين العلماء، فمنهم من أنكر وجوده[1]، ومنهم من أجازه، وحتى من أجازه منهم لم يجزه[2] على إطلاقه، ولأهمية الآراء المختلفة في هذه القضية والمناقشات التي دارت حولها[3] نوجز كل ذلك فيما يلي:

١ ــ اختلف في وقوع المجاز في اللغة، فذهب فريق إلى أنّه لا مجاز في اللغة أصلاً، وكلّ ما يسميه القائلون بالمجاز مجازاً هو عندهم أسلوب من أساليب اللغة المتنوعة، من ذلك إطلاق الأسد على الحيوان المفترس المعروف فإنّه ينصرف إليه عند الإطلاق، وإطلاقه على الرجل الشجاع إذا اقترن بما يدل على ذلك، ولا مانع من كون أحد الإطلاقين لا يحتاج إلى قيد والثاني يحتاج إليه لأنّ بعض الأساليب يتضح فيه المقصود فلا يحتاج إلى قيد، وبعضها لا يتعين المراد فيه إلّا بقيد يدلّ عليه، وكلّ منهما حقيقة في محله. وقال آخرون بالمجاز في اللغة، واختلفوا في جواز إطلاقه في القرآن فمنعه قوم على الرغم من قولهم بوقوعه في اللغة واستدلّوا على منعه في القرآن بإجماع القائلين بالمجاز على أنّ كل مجاز يجوز نفيه ويكون نافيه صادقاً في نفس الأمر فيلزم على القول بأن في القرآن مجازاً أنّ في القرآن ما يجوز نفيه وهذا غير جائز لأنّه ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن، وهذا مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الصفات التي أثبتها الله لنفسه ويؤمنون بها من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل.

٢ ــ لا يستقيم عند منكري المجاز في القرآن مطلقاً القولُ بأن كل ما جاز في اللغة جاز في القرآن لأنه بلسان عربي مبين، والمجاز جائز في اللغة فهو بالتالي جائز في القرآن، ذلك أنّه قد وقع في اللغة كثير مّما يستحسنه البيانيون

---

(١) انظر: العلوي: الطراز ١: ٤٤.

(٢) انظر: د/ محمود السيد شيخون: الإعجاز في نظم القرآن، ص ٦٠.

(٣) انظر: تفصيل هذه الآراء في كتاب محمد الأمين بن محمد المختار، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ص ٣ ــ ١٣، ٢١ ــ ٢٢، ٢٨ ــ ٤١، ٤٨.

وهو ممنوع في القرآن بلا نزاع، من ذلك ما يسميه علماء البلاغة «الرجوع» وهو نوع من أنواع البديع المعنوي[1] كقول زهير:

قف بـالديـار التي لم يَعْفُهـا القِـدَمُ

بلى وغيّـرهـا الأرواحُ والـدِّيَـم[2]

فقوله بلى وغيّرها ينقض قوله لم يعفها، وإنّما فعل ذلك إظهاراً للرجوع لأنه قال الكلام الأول من غير شعور ثم ثاب إليه عقله فرجع إلى الحق، وهذا بليغ جداً في إظهار الحبّ والتأثر عند رؤية دار الحبيب، ولا شك أنّ مثل هذا لا يجوز في القرآن ضرورة.

ومن ذلك ما يسمونه «حسن التعليل» كقول أبـي الطيب:

لم تَحْكِ نائلَكَ السَّحابُ وإنّما   حُمَّتْ به فصبيبُها الرُّحَضَاء[3]

فهذا بديع معنوي عند أهل البلاغة، ولا يخفي أنّ القرآن لا يجوز أن يقع فيه مثل هذا الكذب الذي يدّعي صاحبه أن السحاب أصابته الحمى من الغيرة من كرم الممدوح فآنصبّ منه العرق لشدة الغيرة وانّ ماءه هو ذلك العرق الكائن من شدة الغيرة.

ومن ذلك «تجاهل العارف» فإنّه من البديع المعنوي عند علماء البلاغة كقول فاطمة الخارجية في التوبيخ[4] بلا موجب:

---

(١) من ذلك أيضاً إيراد الجدّ في قالب الهزل، والاغراق والغلو، ومثل هذا جائز عند البلاغيين بل هو عندهم بديع معنوي، ومعلوم أنّ مثله لا يجوز في القرآن لاستحالة ذلك على الله تعالى.

(٢) مطلع قصيدة طويلة يمدح بها زهير بن أبـي سلمى هرم بن سنان المرّي، لم يعفها القدم: لم يدرسها ويمح آثارها تقادم عهدها، الأرواح: الرياح، الديم: جمع ديمة وهي المطر الضعيف الذي يدوم يوماً أو يومين مع سكون. «انظر: ديوان زهير بن أبـي سلمى، ص ٧٦».

(٣) من قصيدة طويلة يمدح بها المتنبي أبا عليّ هارون بن عبدالعزيز الأوارجيّ الكاتب، الرحضاء: عرق الحمّى، والصبيب: المصبوب يعني مطر السحابة المصبوب. «انظر: ديوان أبـي الطيب المتنبـي ١ : ٣٠».

(٤) فإنهّا تعلم أنّ الشجر لا يجزع على ابن طريف لكنهّا تجاهلت واستعملت كأنّ الدالة على الشكّ. «انظر: العباسي: معاهد التنصيص ٢ :٥٢».

أيا شجر الخابور مالك مورقا؟
كأنك لم تجزع على ابن طريف[1]!

والتجاهل مستحيل على الله تعالى فلا يقع شيء منه في القرآن، وقد فطن السكاكي[2] لهذا فكره لفظ «التجاهل» وعدل عنه وسمّاه «سوق المعلوم مساق غيره لنكته» وهي هنا التوبيخ، ليدخل فيه مواضع من القرآن زعم أنّها منه نحو قوله تعالى: ﴿وإنّا وإيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾[3]. ولكن عبارة الجمهور هي «التجاهل» فلا يغني ذلك عنه شيئاً.

ومن ذلك ما يسمّونه «الاستعارة التخييلية» لأنهم يتخيلون شيئاً وهمياً لا وجود له فيستعيرون له كقول أبي تمام:

لا تسقني ماء الملام فإنني
صَبٌّ قد استعذبت ماءَ بُكائي[4]

فإنّه توهم للملام شيئاً يمازج الروح شبيهاً بالماء فأطلق اسمه عليه استعارة تخييلية، فالماء مستعار لأمر وهمي تخيله الشاعر ولا وجود له في الحقيقة، وسواء ذهبنا في قضية الترابط بين الاستعارة المكنية والاستعارة التخييلية مذهب الأقدمين من أهل البلاغة الذي يقضي بالتلازم بين الاستعارتين، وبأن

(١) وردت نسبته إلى فاطمة الخارجية في كتاب محمد الأمين بن محمد المختار، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز ٢٢»؛ وفي معجم شواهد العربية ١: ٢٣٩، أنّه لليلى بنت طريف؛ وفي هامش ٦٩ من مغني اللبيب للمحقق أنّه من أبيات لليلى وقيل سلمى بنت طريف التغلبية ترثي بها أخاها، والخابور شجر سمّي به نهر يرفد الفرات في شمالي الشام؛ وفي الدرر اللوامع ١: ١١١، أنّ الوليد بن طريف الشيباني كان من رؤساء الخوارج قتله يزيد بن مزيد الشيباني بعثه إليه الرشيد في جيش؛ وفي معاهد التنصيص ٢: ٥٠، أنّه لليلى بنت طريف الشيباني ترثي أخاها الوليد بن طريف الذي قتل سنة ١٧٩هـ.

(٢) انظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٢٢٧.

(٣) من آية ٢٤ من سورة سبأ.

(٤) أي لا تلمني فإنيّ عاشق قد ألفت البكاء واستعذبته فلا أكاد أقلع عنه للومك إيّاي فكفّ عنيّ. «انظر: ديوان أبي تمام. المجلد الأول، ص ٢٢».

التخييليـة لا تكـون أبـداً إلاّ قـرينـة المكنية، مما يعني أن التخييلية على قـولهـم مجـاز عقـلي عـلى الـتـحـقـيق بنـاء عـلى دخـولـه في الإضـافي، وانّهـا إنّما سميت استعـارة عـلى سبيـل المجـاز العـرفي، والمجاز العقلي يجوز نفيه أيضاً فيمتنع في القرآن، لأن جواز النفي يمنع الوقوع في القرآن. أو ذهبنا في هذه القضية مذهب التفتازاني ومن وافقه من أنّ الاستعارة التخييلية لا تلازم المكنية ملازمة لا تنفك، وإنّما ملازمتها لها أغلبية، وإنّه يوجد في اللغة كثير[1] من الأمثلة لا مكنية فيها مع التخييلية، فإنّه من المعلوم أنّ الله لا يجوز في حقه شيء من التوهم أو التخيل.

٣ ـ يجيب من أنكر المجاز في القرآن على ما آدعي فيه المجاز من آياته مثل قوله تعالى:

ـ ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾[2].
ـ ﴿وآسأل القرية﴾[3].
ـ ﴿ليس كمثله شيء﴾[4].
ـ ﴿وآخفض لهما جناح الذلّ من الرحمة﴾[5].

بأنّه لا مانع من حمل يريد في الآية الأولى على حقيقة الإرادة المعروفة في اللغـة لقولـه تعالى: ﴿وإن من شيء إلاّ يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[6]. فلا مانع من أن يعلم الله من ذلك الجدار إرادة الانقضاض. وقد يقال في الجواب أيضاً إنّه لا مانع من كون العرب تستعمل الإرادة عند الإطلاق في معناها المشهور، وتستعملها في الميل عند دلالة القرينة

---

(١) انظر: أمثلة على ذلك في كتاب محمد الأمين بن محمد المختار: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ص ٢٩ ـ ٣١.
(٢) من آية ٧٧ من سورة الكهف.
(٣) من آية ٨٢ من سورة يوسف.
(٤) من آية ١١ من سورة الشوري.
(٥) من آية ٢٤ من سورة الإسراء.
(٦) من آية ٤٤ من سورة الإسراء.

على ذلك، وكلا الاستعمالين حقيقة في محلّه، وقد جاء هذا كثيراً في اللغة العربية، ومنه قول الراعي(١):

في مَهْمَـهٍ قلِقَـت بـه هـامـاتُهـا
قَـلَقَ الفُـؤوسِ إذا أَرَدْنَ نُضُـولا(١)

أي تحركن مشرفات على النُّضُول وهو السقوط(١).

أما الآية الثانية فيجاب عنها من وجهين:

□ **الأول**: انّ إطلاق القرية وإرادة أهلها من أساليب اللغة العربية.

□ **الثاني**: انّ المضاف المحذوف كأنّه مذكور لأنّه مدلول عليه بالاقتضاء، وتغيير الإعراب عند الحذف من أساليب اللغة أيضاً، قال ابن مالك:

ومـا يلي المضـافَ يـأتي خَـلَفَـا
عنـه في الإعرابِ إذا مـا حُـذِفَـا(٢)

فهو ليس من مجاز النقص أي الحذف، لأنّ القرية عند القائل بأنّ الآية من مجاز النقص مستعملة في معناها الحقيقي وإنّما جاءها المجاز عنده من قبل النقص المؤدي لتغيير الاعراب.

ولا مجاز زيادة في الآية الثالثة لأن العرب تطلق المثل وتريد به الذات، فهو أيضاً أسلوب من أساليب اللغة العربية وهو حقيقة في محلّه كقول العرب: مثلك لا يفعل هذا، يعنون لا ينبغي لك أن تفعل هذا، ويجاب أيضاً في هذه الآية بأنّ أداة التشبيه كررت لتأكيد نفي المثلية المنفية في الآيـة، والعرب

---

(١) هو الشاعر الإسلامي عبيد بن حُصَيْن النميري المتوفى سنة ٩٠هـ، ولقب بالراعي لكثرة وصفه الإبل وقيل لأنّه كان راعي إبل. «انظر: الزركلي: الأعلام ٤: ٣٤٠»؛ وقد ورد البيت وشرحه في كتاب محمد الأمين بن محمد المختار، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ص ٣٤؛ وكان البيت بلفظ النُّضُول، ولكنه ورد في جمهرة أشعار العرب، ص ٩١٥، بالصّاد، والضمير في هاماتها يعود إلى الإبل.

(٢) انظر: ألفية ابن مالك، باب الإضافة.

ربّما كرّرت بعض الحروف لتأكيد المعنى كتكرير أداة النفي في الجمع بين ما وإن لتأكيد النفي في قول دريد بن الصِّمَّة في الخنساء:

ما إن رأيت ولا سمعت به ‏ ‏ ‏ كاليوم طالي أنيق جرب[1]

أما الآية الرابعة فإنّ الجناح فيها مستعمل في حقيقته، لأن الجناح يطلق في اللغة إطلاقاً حقيقياً على يد الإنسان وعضده وإبطه، والخفض في الآية مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو ضدّ الرفع لأنّ مريد البطش يرفع جناحيه، ومُظْهِر الذلّ والتواضع يخفض جناحيه، فالأمر بخفض الجناح للوالدين كناية عن لين الجانب والتواضع لهما، وإطلاق العرب خفض الجناح كناية عن التواضع ولين الجانب أسلوب معروف. وأمّا إضافة الجناح إلى الذلّ فلا تستلزم المجاز كما قد يُظَنّ، لأنّ المعنى واخفض لهما الجناح الذليل من الرحمة، أو الذلول على قراءة «الذِّل» بالكسر، ولا يراد بالآية أنّ للذلّ جناحاً وإنّما يراد بها خفض الجناح المتصف بالذلّ للوالدين من الرحمة بهما، وغاية ما في ذلك إضافة الموصوف إلى صفته كحاتم الجود، والمسوّغ لإضافة خصوص الجناح إلى الذلّ مع أنّ الذلّ من صفة الإنسان لا من صفة خصوص الجناح أنّ خفض الجناح يكنىّ به عن ذلّ الإنسان وتواضعه ولين جانبه لوالديه رحمة بهما، وإسناد صفات الذات لبعض أجزائها من أساليب اللغة كإسناد الكذب والخطيئة إلى الناصية في قوله تعالى: ﴿ناصيةٍ كاذبةٍ خاطئة﴾[2]. وأمثال هذا كثير في القرآن وفي كلام العرب، وهذا هو الظاهر في معنى الآية، إذ معنى إضافة الجناح إلى الذلّ أنّ للذلّ جناحاً معنوياً يناسبه لا جناح ريش.

٤ ــ ذهب القائلون بالمجاز إلى أنّ هذا المجاز الذي يسمّيه المنكرون حقيقة ويعدّونه أسلوباً آخر من أساليب اللغة يجوز نفيه على اعتباره حقيقة

---

(١) انظر: محمد الأمين بن محمد المختار: منع جواز المجاز في المنزل للتعبّد والإعجاز، ص ٣٧؛ ودريد من الشعراء المعمرين في الجاهلية، أدرك الإسلام ولم يسلم، قتل يوم حنين سنة ٨هـ، والصمة لقب أبيه معاوية بن الحارث. «انظر: الزركلي: الأعلام ٣: ١٦».

(٢) آية ١٦ من سورة العلق.

وأسلوباً آخر كما جاز نفيه على اعتباره مجازاً فيلزم المحذور على قول المنكرين بسبب جواز النفي كما لزم على قول مخالفيهم لهذا السبب، وقد أجاب المنكرون للمجاز بأنّ ما يسميه المخالفون مجازاً هو حقيقة كما ذكرنا وهي لا تقبل النفي، فإنّ قولنا: رأيت أسداً يرمي مثلاً لا يجوز نفيه، لأنّ هذا الأسد المقيّد بكونه يرمي ليس حقيقة الحيوان المفترس حتى يقال: هو ليس بأسد، وإنما قلنا بأنه أسد يرمي، وهو كذلك أسد يرمي.

فإن قيل هذا المحذور الناشىء من جواز النفي في المجاز واقع في الحقيقة أيضاً، فإنّ بعض الحقائق يجوز نفيه كقول العرب لقليل الفائدة: هو ليس بشيء، وإذاً يلزم منع الحقيقة في القرآن أيضاً للمانع الذي منعتم به المجاز وهو جواز النفي، والجواب أنّ إطلاق النفي على بعض الحقائق باعتبار عدم فائدتها أسلوب من أساليب اللغة العربية، وهو حقيقة في محله مفهوم من قرينة حاله أنّه لم يقصد نفي الحقيقة من أصلها وإنّما قصد نفي فائدتها كقول الرسول عن الكهان «ليسوا بشيء»، وأمثال هذا كثير جداً في الكتاب والسنة وكلام العرب.

هذا وقد رأى ابن تيمية أنه لا يمكن معرفة الحقيقة من المجاز بنص أهل اللغة على ذلك، لأنّ أحداً منهم أو من العلماء لم يقل به ولم يقسّم هذا التقسيم، وإنّما هو اصطلاح حادث يغلب أنّه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين.

ورأى ابن تيمية أيضاً أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز لم يقل به النبي ولا أحد من الصحابة ولا من التابعين ولا من الأئمة الأربعة، وما يروى عن الإمام أحمد من أنه قال في مثل: إنّا نحن من كلام الله، إنّه من مجاز اللغة، فإنّه يعني بذلك أنّه من الشيء الجائز في اللغة ولم يقصد المجاز الاصطلاحي الذي هو ضد الحقيقة[1]، ويبدو أنه بكلام ابن حنبل هذا قد آحتجّ على مذهبه

---

(١) انظر: محمد الأمين بن محمد المختار: منع جواز المجاز في المنزل للتعبّد والاعجاز، ص ٥٣.

من أصحابه من قال إنّ في القرآن مجازاً، وقد منع آخرون من أصحابه أن يكون في القرآن مجاز، وكذلك منع أن يكون في القرآن مجاز داود بن عليّ إمام أهل الظاهر، ومنذر بن سعيد البلوطي من كبار علماء الأندلس وصنّف فيه مصنّفاً، وابن خويز منداد من المالكية، وابن القاص من الشافعية، وكذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وغير هؤلاء. قال ابن تيمية: «تقسيم الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز، وتقسيم دلالتها أو المعاني المدلول عليها إن استعمل لفظ الحقيقة والمجاز في المدلول أو في الدلالة، فإنّ هذا كله قد يقع في كلام المتأخرين، ولكن المشهور أنّ الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم»[1].

على كل حال لقد حكى الناس عن ابن حنبل في ذلك روايتين، والذين أنكروا أن يكون أحمد قد نطق بهذا التقسيم قالوا إن معنى قوله من مجاز اللغة أي مما يجوز فيها كما سبق أن ذكرنا وأنّه لم يرد بذلك أن اللفظ قد استعمل في غير ما وضع له.

ولقد أثار ما ذكرناه من قبل من الخلاف في اللغة وهل هي حقيقة كلّها، أو مجاز كلّها، أو يغلب المجاز فيها على الحقيقة حتى يلحق لكثرته بها تساؤلات متعددة حول اللفظ الذي لا يكون حقيقة ولا يكون في الوقت نفسه مجازاً؟ واللفظ الذي يكون حقيقة ومجازاً في معنى واحد؟ وحول ما إذا كانت الحقيقة تستلزم المجاز والمجاز يستلزم الحقيقة أم لا؟

وفيما يتعلق بالسؤال الأول فإنّه يجوز خلوّ اللفظ عن الوصفين وذلك في أوّل وضعه قبل استعماله فيما وضع له أو في غيره، ويكون آنذاك لا حقيقة

(١) ابن تيمية: الإيمان، ص ٧٥.

ولا مجازاً[١]، لأن شرط تحقق كل واحد منهما الاستعمال، فحيث انتفى الاستعمال انتفيا، فإذا استعمل اللفظ في غير موضوعه فهو مجاز لا حقيقة له[٢].

وفيما يتعلق بالسؤال الثاني فإن الوصفين قد يجتمعان في لفظ واحد فيكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلى معنى واحد من وضعين كاللفظ الموضوع في اللغة لمعنًى وفي الشرع أو العرف لمعنى آخر فيكون استعماله في أحدهما حقيقة بالنسبة إلى ذلك الوضع مجازاً بالنسبة إلى الوضع الآخر، وهذا يعني أنّ الحقيقة قد تصير مجازاً وبالعكس، فالحقيقة متى قلّ استعمالها صارت مجازاً عرفاً، والمجاز متى كثر استعماله صار حقيقة عرفاً، وأما بالنسبة إلى معنى واحد من وضع واحد فمحال لاستحالة الجمع بين النفي والإثبات[٣].

أما السؤال الأخير فإنّه من المعروف أنّ جمهرة علماء البلاغة على تقسيم الكلمة إلى حقيقة ومجاز، وعلى أنّه لا بدّ لكل مجاز من حقيقة لأنه لم يطلق عليه لفظ المجاز إلّا لنقله عن حقيقة موضوعة له، وعلى أنّه ليس من الضروريّ باتفاق العلماء أن يكون لكل حقيقة مجاز إلّا ما حكي عن بعض القدرية، إذ المجاز لا يدخل إلّا على أسماء الأجناس، أمّا الحرف فلا يفيد وحده بل إن قُرِنَ بالملائم كان حقيقة وإلّا كان مجازاً في التركيب، وأما الفعل فإنّه يدلّ على المصدر واستناده إلى موضوع، والمجاز في الإسناد عقلّي، وفي المصدر يستتبع تجوّز العقل، فلا يكون بالذات، وأمّا الأسماء فالأعلام منها لم تنقل بعلاقة وقد وضعت للفرق بين الذوات لا للفرق بين الصفات فلا مجاز فيها إلّا أن تلمح فيها الصفة كالأَسْوَد والحارث، والمشتقات تتبع الأصول، فلم يبق إلّا أسماء الأجناس[٤]. ويرى الصبان رجحان أنّ المجاز لا يستلزم الحقيقة وأن خلافه مرجوح، والرحمن عنده مثال للمجاز الذي لا حقيقة له فإنّه لم يطلق إطلاقاً

---

(١) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٧.

(٢) انظر: ابن تيمية: الإيمان، ص ٧٧.

(٣) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٧ ــ ٣٦٨.

(٤) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٠ ــ ٣٦١؛ والصبان: الرسالة البيانية، ص ٦٠.

صحيحاً إلّا عليه تعالى وهو فيه تعالى مجاز لأن حقيقة الرحمة وهي رقّة القلب مستحيلة في حقه تعالى فالمراد منها لازمها وهو إرادة الإحسان أو الإحسان[1].

وقد آعترض على مثاله بأن بني حنيفة أطلقوا على مسيلمة رحمن اليمامة وأنّ شاعرهم قال:

علوت بالمجد يا ابن الأكرمين[2] أباً

وأنت غيث الـورى لا زلت رحمانـا

وأجيب عليه بأنّ هذا الاستعمال غير صحيح في منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى في غيره، وقد دعاهم إليه تعنتهم في كفرهم ولجاجهم ومبالغتهم فيه بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبـيّ كما لو استعمل كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم[3].

وفي هذا الجواب جدل ونقاش وأخذ وردّ بين فريق من المتأخـرين نستحسن ذكره لطرافته «قال العلامة ابن قاسم: لي فيه إشكال لأنه حيث كان من الصفات المشتقة ومن لازمها أن يكون القياس جواز إطلاقها على غيره كان هذا الإطلاق من بني حنيفة موافقاً لقياس لغة العرب ونطقاً بما قياس اللغة جواز النطق به، ومثله صحيح غير خارج عن منهج اللغة، لا يقال إنّه صار علمًا لله تعالى أو أنّ الواضع شرط أن لا يستعمل في غيره تعالى، فلا يصحّ إطلاقه على غيره تعالى، لأنّا نقول أما الأول فغايته أنه صار علمًا بالغلبة، ومثله لا يمتنع إطلاقه بالمعنى الوضعي على الغير كما في سائر الأعلام الغالبة، بل لو سلم أنه علم بالوضع لم يمتنع إطلاقه باعتبار المعنى الوضعي على الغير، وأمّا الثاني ففي غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بخطئهم، وأيضاً ظاهر قوله انّ هذا الاستعمال غير صحيح أنه لا يصح حقيقة ولا مجازاً، وكذا قوله كما لو استعمل

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٦١.

(٢) الأكرمين بصيغة التثنية أو الجمع مميز بأباً. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ٦٢».

(٣) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٦٢.

كافر لفظة الله في غير الباري من آلهتهم، مع أنّ الصحيح جواز التجوّز في الأعلام، وأجاب بعضهم بأنّ المختصّ به تعالى المعرَّف بأل دون غيره، وأقول: الذي أختاره وفاقاً للعزّ بن عبدالسلام أنه مختصّ به تعالى شرعاً لا لغة لأنه لا إشكال عليه، ولأنّ علّة اختصاص الرحمن به تعالى وهي على ما في البيضاوي كون معناه المنعم الحقيقي البالغ من الإنعام غايته وذلك لا يصدق على غيره تعالى، وعلى ما في غيره كون معناه المنعم بجلائل النعم، والمنعم بالجلائل إنّما هو الله تعالى مبنية على الشرع دون اللغة لأنّ معناه المذكور شرعيّ لا لغويّ، وعلى هذا يكون الرحمن مجازاً لغوياً له حقيقة لغوية»[1].

إن هذه التساؤلات وما أثارته من قضايا تحمل على القول في الحقيقة والمجاز بين نظرة التقليديين ونظرة غيرهم إليهما، فمن المعروف عند البلاغيين أنّ من المجاز الاستعارة، وأنها تنقسم إلى أقسام متعددة يكاد يكون في مقدمتها المكنية، وهي جميعاً تقوم على التشبيه والنقل والعلاقة والقرينة فضلاً عمّا في المكنية على وجه الخصوص من استعمال اللوازم في قرينتها التخييلية، ومبنى ذلك كله ومداره إنّما هو على ما استقرّ لديهم من الفصل بين اللفظ والمعنى، وهو خلاف ما ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الاسفرايني فيما بعد ونادى به دعاة التجديد والإصلاح في البلاغة العربية في العصر الحديث من وحدة اللفظ والمعنى مما يعني انّ لفظ المجاز حقيقة عندهم في معناه وليس مجازاً قائماً على التشبيه والنقل والعلاقة والقرينة واللازم على ما قال به السابقون.

ومن أعجب العجب أن يكون في كلام للسكاكي والقزويني ملامح من هذا الذي ذهب إليه الأستاذ بعدهما ونادى به المنادون في عصرنا وهما من هما تأثراً بالبلاغة المنطقية وقياماً على حراستها وحرصاً على ترسيخ أركانها وإعلاء بنيانها، فالسكاكي[2] مثلاً يرى أنّ آسم المنية في الاستعارة المكنية في قول الشاعر المخضرم أبي ذؤيب الهُذَلي:

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٦٢ ــ ٦٣.
(٢) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢٠٢.

وإذا المنية أنشبت أظفارها
ألفيت كلّ تميمة لا تنفع

اسم للسبع مرادف له بآرتكاب تأويل وهو أنّ المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه بالطريق المعهود، ثم نذهب على سبيل التخييل إلى أنّ الواضع كيف يصحّ منه أن يضع آسمين لحقيقة واحدة وأن لا يكونا مترادفين فيتهيّأ لنا بهذا الطريق دعوى السبعية للمنية مع التصريح بلفظ المنية.

والقزويني[1] أيضاً يذهب إلى أنّ الاستعارة المكنية إنما هي في الواقع من التشبيه المضمر في النفس الذي لم يصرّح بشيء من أركانه سوى لفظ المشبه وأنّ إثبات اللوازم للمشبه تخييل وأنّ الشاعر قد جعل للمنية الأظفار التي لا يكمل ذلك في السبع بدونها تحقيقاً للمبالغة في التشبيه.

وأياً ما كان الأمر فإنّ للأستاذ الأسفراييني كلاماً متكاملاً في هذه القضية سيُظْهر عرضه مدى تأثّر المعاصرين غربيين وغير غربيين في نظرياتهم في الحقيقة والمجاز به على الرغم مّما قيل عن آعتماده فيه على رأي سابق مماثل منسوب إلى أبي عليّ الفارسي[2].

فالأستاذ يرى فيما يرى اعتماداً على النقل المتواتر عن العرب أنّه لا مجاز في لغتهم، لأنهّم يقولون: استوى فلان على مَتْن الطريق، ولا متن لها، وفلان على جَناح السفر ولا جناح له، وعمدة الأستاذ أنّ حدّ المجاز عند مثبتيه أنّه كلّ كلام تجوّزَ به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما كتسمية الفضلة غائطاً وعَذِرة، والغائط الموضع المطمئن من الأرض كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة، والعَذِرَة فناء الدار، فلّما كثر ذلك نُقِلَ الاسمُ إلى الفضلة، وهذا يستدعي منقولاً عنه متقدماً ومنقولاً إليه متأخراً، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير

---

(١) انظر: القزويني: الايضاح، ص ٣٠٩ ــ ٣١٠.

(٢) حكي عن الفارسي إنكار المجاز كما هو المحكيّ عن الأستاذ، وهذا لا يصحّ فإنّ آبن جني تلميذ الفارسي وهو أعلم الناس بمذهبه لم يحك عنه ذلك بل حكى عنه ما يدلّ على إثباته. «انظر: السيوطي: المزهر ١:٣٦٦».

بل كلُّ زمان قُدِّر أنّ العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز، لأنّ الأسماء لا تدلّ على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم والمسمّى، ولذلك يجوز آختلافها بآختلاف الأمم ويجوز تغييرها، والثوب يسمّى في لغة العرب بآسم وفي لغة العجم بآسم آخر، ولو سمّي الثوب فرساً والفرس ثوباً ما كان ذلك مستحيلاً، واللغة تدلّ بوضع وآصطلاح، والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازاً ضرب من التحكم فإنّ آسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع[1].

وقد تعرّض كلام الأستاذ هذا إلى آستغراب وهجوم وآنتقاص من جمهور المشتغلين بالبلاغة حتى أنّ إمام[2] الحرمين والغزالي قالا «الظنّ بالأستاذ أنّه لا يصحّ عنه هذا القول»[3]، فالجمهور وإن سلّم آبتداء أنّ الحقيقة لا بدّ من تقديمها على المجاز فإنّه يرى أنّ المجاز لا يُعقل إلّا إذا كانت الحقيقة موجودة، ويرى أنّ التاريخ مجهول وأنّ الجهل به لا يدلّ على عدم التقديم والتأخير، ويذهب الجمهور إلى أنّ قول الأستاذ إنّ العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعاً واحداً باطل، لأنّ العرب ما وضعت الأسد إسماً لعين الرجل الشجاع، بل آسم العين في حقّ الرجل هو الإنسان، ولكن العرب سمّت الإنسان أسداً لمشابهته الأسد في معنى الشجاعة، ولهذا لا يُفْهَم من مطلق آسم الحمار إلّا البهيمة وإنّما ينصرف إلى الرجل بقرينة ولو كان حقيقة فيهما لتناولهما تناولاً واحداً، لذلك سمّي أحدهما حقيقة والآخر مجازاً[4].

وقد حاول آبن السبكي تفسير كلام الأستاذ تفسيراً توفيقياً فذهب إلى أنّ من أنكر المجاز في اللغة لم يرد أنّ العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع إنّه أسد

---

(1) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(2) هو عبدالملك الجويني المتوفى بنيسابور سنة ٤٧٨هـ الملقب بإمام الحرمين، من أصحاب الشافعي، ومن مصنفاته المطبوعة «الورقات» في أصول الفقه. «انظر: الزركلي: الأعلام ٤: ٣٠٦».

(3) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٦.

(4) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

فإنّ ذلك مكابرة وعناد، ولكن هو دائر بين أمرين، إمّا أن يدَّعي أنّ جميع الألفاظ حقائق ويكتفي في الحقيقة بالاستعمال وإن لم يكن بأصل الوضع وهذا مسلَّم ويعود البحث لفظياً وإن أراد آستواء الكلّ في أصل الوضع، وقيل في ردّ كلام آبن السبكي إنّه[1] مراغَمَةٌ للحقائق فإنّا نعلم أنّ العرب ما وضعت آسم الحمار للبليد[2].

أما المعاصرون في الشرق وغيره فيقول أحدهم «المجاز هو التعبير الأصيل الذي لا يغني غناءه في رسم الصورة المرادة سواه، وفي هذا لا يكون المجاز تجاوزاً للحقيقة، وإنّما يكون هو الطريق للوقوف على صورة الفكرة والشعور اللذين يراد التعبير عنهما، فليست الاستعارة مثلاً مجرد تشبيه حذف أحد طرفيه، بل إنها إذا حَسُنَ آستعمالها للدلالة على الصورة أقوى إيحاء من التشبيه لما تتضمنه من سعة الدلالة وقوة التصوير»[3].

ويدحض كروتشه القول بآنفصال الصورة عن المضمون لأنهّما يتّحدان في الحقيقة التعبيرية، وكلّ عبارة تستقلّ بمضمونها، والتنوّع المطرد في صورها يقابله بالضرورة تنوّع مطرد في المضامين التي لن تخرج عن كونها بمثابة التركيب الاستطيقي للانطباعات، وهو يتعرّض لإبطال ما ردّده البلاغيون في المجاز من أنّه لفظ وضع موضع اللفظ الدالّ على المعنى الحقيقي بقوله: لم نعنّي أنفسنا بهذا الجهد ولدينا اللفظ الحقيقي؟ لماذا نختار أطول الطريقين وأعسرهما والطريق القصير والأصلح معروف؟ ويعلّق كروتشه كذلك على ما يقال من انّ اللفظ الحقيقي في بعض الأحوال قد يكون غير معبّر بأنّ هذا يعني أنّ المجاز هو نفسه اللفظ الحقيقي الذي ميّزوه منه، ثم يصف هذا القول بأنّه الذي يحكم به حقاً الحسّ السليم، وأنّه يصحّ في الوقت نفسه على المحسّنات الأخرى كالتنميق

---

(١) المراغمة: التباعد والهجران. «انظر: الفيروزابادي: القاموس المحيط ٤: ١٢٣».

(٢) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٦٦ ــ ٣٦٧».

(٣) د/ محمد غنيمي هلال: المدخل إلى النقد الأدبي الحديث، ص ٥٢٤.

مثلاً، فهو ليس بتنميق بل هو عنصر أساسيّ في تكوين العبارة التي هي بدورها وحدة لا تقبل التجزئة[1].

وقد رأى باحث معاصر أنّ الدرس البلاغي الحديث نهض نهضة غامرة بقيامه على نظرة عميقة معتمدة على الثقة باللغة وفاعليتها في الابداع بناء على ما ذهب إليه سوسير وكروتشه من وحدة اللفظ والمعنى وآبتناء قضية المجاز وغيرها على هذه الوحدة[2]، وانّ القول بالمعاني الأول والمعاني الثواني مؤدّاه وجود طبقتين الأولى منهما قائمة بذاتها وموجودة قبل أن تلحق بها الثانية، وذهب إلى أنّ الأسلوبية تقتضي غير ذلك، إذ لا وجود فيها لهذه الطبقية وما تستوجبه من تدّرج، فاللغة في الأسلوبية تبطل فيها القسمة إلى معان أول ومعان ثوان، أما في البلاغة فتشبه أن تكون كالماهية لها وجود في حدّ ذاتها، وما يساق في قضية اللفظ والمعنى مبناه على هذا التصور الذي يستوي فيه من ينسب إليهم القول بتفضيل اللفظ كالجاحظ، ومن يعزى إليهم إيثار المعنى كعبدالقاهر، فمآل الأمر في القولين واحد، وهو التسليم باللفظ الموضوع في اللغة قبل أن يطرأ عليه ما يغيرّ جهته من تشبيه أو آستعارة أو كناية أو غيرها، إذ اللفظ المعتدّ به هو اللفظ الناشىء من التركيب الجديد، والمعنى الجدير بالتفضيل هو المعنى التالي الذي يردف الأول في الوجود، والبلاغة العربية في آعتدادها بالوضع الأول إنّما تجري على هذا التصور[3].

وكانت للشيخ عبدالله العلايلي دعوة متميزة بين المعاصرين بما نادى به من آطراح كل مباحث البيان وآصطلاحاته من الدرس بآستثناء التشبيه والكناية وحدهما، لأنّ غيرهما يرجع عنده إليهما من أقرب الطرق إذا أنصفنا التطبيق ونأينا عن التحيّل، فالاستعارة بالكناية مثلاً يمكن أن تردّ إلى التشبيه الكنائي فيقال في:

---

(١) انظر: د/ لطفي عبدالبديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ٨٦ ــ ٨٧.

(٢) أدار الدكتور لطفي عبدالبديع أبحاثاً مختلفة في كتابه «التركيب اللغوي للأدب» على هذا الأساس.

(٣) انظر: د/ لطفي عبدالبديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ٨٩ ــ ٩١.

وإذا المنية أنشبت أظفارها
ألفيت كلّ تميمة لا تنفع

شبّهنا المنية بشيء له أظافر، وأرسلناه كناية عن الإمساك في دقة وشدّة تعلّق، وما وراء هذا من التخييل تخيّل، أو بدون ملحظ التشبيه أصلاً، وإنّما من أول الأمر يقال جعل للمنية أظفاراً كناية عن دقة التعلّق وعسر الخلاص، ويمكن أن نرد مثل: ولأصلّبنكم في جذوع النخل[1]، إلى الكناية أيضاً، والمعنى لأصلبنكم صلباً في الجذوع، كناية عن شدّته، لأنّ التعلّق في الظرفية أشدّ، وإذا أبقينا على التضمين النحوّي في آصطلاحاتنا أمكن ردّ الآية إليه في غير عناء[2].

والعلايلي فيما قال دانٍ إلى مثل ما قال به الأستاذ أبو اسحاق ومشابهوه، فالكناية والتشبيه الكنائي كلاهما على حدّ سواء من الحقائق التي لا نقل فيها ولا مناسبة ولا علاقة أو قرينة على ما هو ذائع مشهور في الاستعارة من أنّ أصلها تشبيه حذفت منه الأداة وتمّ النقل إليها لمناسبة بين المعنى المنقول منه والمعنى المنقول إليه مع علاقة بينهما وقرينة تمنع أن يراد الأصلي منهما، فالمنية هنا هي المنية ولها أظفار، ولغة الشعر تفيد ذلك بنفسها بناء على وحدة اللفظ والمعنى وتبعاً لمطابقة التعبير للمعرفة الفطرية عند الشاعر على ما تقضي به نظرية كروتشه ويدعو إليه الدرس البلاغي الحديث ويستلزمه كلام الأستاذ من أنّه لا مجاز في لغة العرب.

نخلص من كلّ ما سبق إلى أنّ الاستعارة كما يراها هؤلاء لا تقوم على التشبيه وما يليه من العمليات المبنيّة على مبدأ الفصل بين اللفظ والمعنى، لأنّ الاسم لا ينفصل عندهم عن المسمّى، وآسم الأسد مثلاً يطلق على الحيوان المفترس وعلى الإنسان الشجاع على نحو لا تنفصل فيه الصورة عن المحتوى، وهم بهذا قد نأوا بقضيّة الحقيقة والمجاز عن أن تكون صناعة بلاغية متكلفة

(١) من آية ٧١ من سورة طه.

(٢) انظر: عبدالله العلايلي: مقدمة لدرس لغة العرب، ص ٤٣.

أساءت إلى اللغة العربية كما أساءت إلى الثقافة الإسلامية حين حملت أهل المعقول كالمعتزلة ونحوهم على تأويل النصوص وصرفها إلى غير ظاهرها الذي ينبغي أن تفهم عليه.

إنّ مبنى أزمة الحقيقة والمجاز هو ما ساقه البلاغيون التقليديون من حدود لهما لا تعدو على تعدّد صُورها ولاختلاف ألفاظها أن تكون في الحقيقة «كلّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعاً لا يستند فيه إلى غيره»[1] وفي المجاز «كلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول»[1] وهما يدوران كما هو واضح على أصل وفرع عوّل البلاغيون على القول بهما كما عوّلوا على مقولات تعتمد عليهما وتنطلق منهما فقد قالوا:

- لا فرع من غير أصل.
- الحقيقة مقدمة على المجاز لكونها كالأصل له.
- استعمال اللفظ في غير ما وضع له فرع صحة آستعماله فيما وضع له.
- معنى كون المجاز خلاف الأصل أنّه يتوقف على الوضع الأول والمناسبة والنقل وهي أمور ثلاثة في حين أنّ الحقيقة تتوقف على الوضع وهو أحد هذه الثلاثة.
- لكل مجاز حقيقة ولا عكس لأنّ المجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ لمناسبة شاملة والثاني له أول، والأول لا تجب فيه المناسبة.
- المعوّل في المجاز على النقل خلافاً للحقيقة التي تقوم على الثبات.
- فَرْقُ ما بين الحقيقة والمجاز إنّما يؤول برمّته إلى ما تعرف به الحقيقة وهو السماع يضاف إليه تبادر الذهن فيها إلى فهم المعنى مع العراء عن القرينة، والمعنى الواحد إذا آستعمل في عبارتين إحداهما بقرينة دون الأخرى كان اللفظ مجازاً في المستعملة بقرينة.

---

(١) عبدالقاهر: أسرار البلاغة، ص ٢٨٠، ٢٨١.

وقد جرّ التشبّث بالحقيقة والمجاز هؤلاء البلاغيين إلى سحبهما على كل كلام ومنه كلام الله تعالى، أمّا الحقيقة فلا خلاف في وقوعها في القرآن، أما المجاز فقد أنكر الظاهرية ومن تابعهم وقوعه فيه وآحتجوا لذلك بأنّ المجاز لا يكون إلّا من ضيق الحقيقة وذلك محال على الله تعالى، وبأنّ المجاز أخو الكذب والقرآن منزّه عن الكذب، أو على الأقلّ بأنّ المجاز إنّما يساق للمبالغة التي ليست في الواقع سوى إضفاء معنى على شيء ليس فيه، وهذا ضرب من مجانبة القصد ينبغي أن يتنزّه عنه القرآن، في حين ذهب الجمهور إلى وقوع المجاز في القرآن، لأنّه أبلغ من[1] الحقيقة، ولأنه لو سقط من القرآن لسقط منه شطر الحسن[2]، ولأنه لو وجَب خلوّ القرآن من المجاز لمجانبته القصد لوجب أن يخلو أيضاً من أمور أخرى يمكن أن يقال إنها تجانب القصد أيضاً كالحذف والتوكيد وغيرهما[2]، وأخيراً لأنّ هناك فرقاً حقيقياً بين المجاز والكذب لا يسمح بأن يحمل من أجله المجاز عليه وأن ينعت به.

هذا وقد صنّفت المؤلفات الكثيرة في المجاز الواقع في القرآن، فقد ألّف عز الدين بن عبدالسلام مصنّفاً فيه، ولخص السيوطي هذا المصنَّف وزاد عليه في كتابه المسمّى «مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن»[2]، وصنّف الحسن بن جعفر الرحى كتاباً سمّاه «الردّ على مَنْ نفى المجاز من القرآن»[3] وفعل غيرهم نحو ذلك.

كذلك أقرّ بوجود المجاز في القرآن وفي غيره وآستحسنه كثير من أئمة المشتغلين بصناعة البلاغة، فالسكاكي مثلاً يذكر أنّ أرباب البلاغة وأهل الصياغة للمعاني يذهبون جميعاً إلى أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة وأنّ الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه[4]، والقزويني يقول «أطبق البلغاء على أنّ المجاز

---

(١) انظر: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٢ : ٤٥٠.

(٢) انظر: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، ٢ : ٣٦.

(٣) انظر: ابن النديم: الفهرست، ص ٥٢.

(٤) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢١٩.

أبلغ من الحقيقة وأنّ الاستعارة أبلغ من التصريح بالتشبيه وأنّ التمثيل على سبيل الاستعارة أبلغ من التمثيل لا على سبيل الاستعارة»[١].

والسيوطي يذهب إلى أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة لأنّ الانتقال فيه من الملزوم إلى اللازم فهو كدعوى الشيء ببيّنه، والاستعارة أبلغ من التشبيه لأنّها مجاز وهو حقيقة[٢]، ويذهب أيضاً إلى أنّ الاستعارة أبلغ من الكناية لأنّها كالجامعة بين كناية وإستعارة ولأنّها مجاز قطعاً[٣]. وطاش كبرى زاده يرى أو ينقل أنّ «الاستعارة أبلغ من التشبيه لأنها مجاز وهو حقيقة، والمجاز أبلغ، فالاستعارة أبلغ مراتب الفصاحة، وكذا الكناية أبلغ من التصريح، والاستعارة أبلغ من الكناية لأنّ الاستعارة مجاز وفي الكناية خلاف»[٤].

بيد أنّ الأستاذ أبا إسحاق ومن رأى رأيه وذهب مذهبه كانوا لا يقولون كما ذكرنا بالمجاز، وكانوا يعدّون ما يراه غيرهم مجازاً من قبيل الحقائق، إذ اللفظة الواحدة عندهم قد تتوارد على معان متعددة دون أن يعرف أنّ أحد هذه المعاني سابق للآخر لأنّه لا سبيل إلى هذه المعرفة، مما لا يتأتّى معه القول بسبق الحقيقة ثم بنقل المجاز عنها.

ولقد وجهت نقود متعددة إلى هذا الذي قال به الأستاذ في الحقيقة والمجاز بل شدّد بعضهم النكير عليه فيما قال، فقد قال إمام الحرمين والغزالي «الظنّ بالأستاذ أنّه لا يصحّ عنه هذا القول»[٥]، وقال الرافعي «قد ذكروا أنّ بعض العلماء يذهبون إلى أنّ اللغة كلّها حقيقة وأنّ تسمية الرجل الشجاع بالأسد لغة لقوم، وتسمية الحيوان المفترس بالأسد لغة أخرى، وهو رأي بينّ الأفن، وأكبر

---

(١) القزويني: الايضاح ٢: ٣٢٨.

(٢) انظر: السيوطي: إتمام الدراية لقراء النقاية، ص ١٦١.

(٣) انظر: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ٢: ٤٦.

(٤) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٢: ٤٥١.

(٥) السيوطي: المزهر ١: ٣٦٦.

ظنّنا أنّه لم يقل به أحد، وإنّما أورده بعض علماء الأصول لأنّه مما يتمحّل له ويردّ عليه ويكون مادة في الجدل وذلك من أمرهم»[1].

وعلى الرغم من هذا فإنّه يمكن القول بآطمئنان أنّ الاسفراييني نفسه لم يقل إنّ العرب وضعت الحقيقة والمجاز وضعاً واحداً حتى يجوز الحكم على كلامه بالبطلان بل قال إنّ العرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، والوجه غير الوضع «فكأنّ الأستاذ يعني بالوجه ضرباً من التصور والمعرفة التي لا تتقيّد بزمان حتى يقال فيها بالتقدم والتأخر»[2].

كذلك يمكن الردّ على أولئك الذين رأوا أنّ العرب ما وضعت الأسد آسمًا لعين الشجاع، بل آسم العين في حق الرجل هو الإنسان، وأنّ العرب إنّما سمّت الإنسان أسداً لمشابهته الأسد في معنى الشجاعة بأن «الشاعر لا يسمّي الإنسان أسداً لشجاعته كما يسمّيه عمراً أو بكراً بعد أن كان آسمه زيداً، بل يطلق عليه أسداً في اللحظة التي يطلق عليه فيها الإنسان، ألا ترى أنّه لا ترتيب في قول زهير:

لـدى أسـدٍ شـاكي السـلاح مقـذَّف

لـه لِـبَـدٌ أظفـاره لـم تُـقَـلَّم

بل إنّه يقدّم الأسد في اللفظ على شاكي السلاح، وشاكي السلاح لا يكون من الحيوان»[3].

هذا ولا بدّ أنّ دحض المجاز عند الأستاذ ومن شايعه يعني بالضرورة رفض ما يسمّى عند البلاغيين بمجاز المجاز «وهو أن يُجْعَلَ المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنسبة إلى مجاز آخر فيتجوّز بالمجاز الأول عن الثاني لعلاقة بينهما كقوله تعالى: ولكن لا تواعدوهنّ سراً[4]، فإنّه مجاز عن مجاز، فإنّ الوطأ

---

(1) الرافعي: تاريخ آداب العرب ١: ١٧٩.

(2) د/ لطفي عبدالبديع: فلسفة المجاز، ص ١٦.

(3) د/ لطفي عبدالبديع: فلسفة المجاز، ص ١٦ ــ ١٧.

(4) من آية ٢٣٥ من سورة البقرة.

تجوّز عنه بالسرّ لكونه لا يقع غالباً إلا في السرّ، وتجوّز به عن العقد لأنّه مسبّب عنه، فالمصحح للمجاز الأول الملازمة والثاني السببية، والمعنى لا تواعدوهن عقد نكاح... وجعل منه ابن السيد قوله: أنزلنا عليكم لباساً[1]، فإن المنزل عليهم ليس هو نفس اللباس بل الماء المنبت للزرع المتخذ منه الغزل المنسوج منه اللباس»[2].

ولا بدّ أن يسجّل هنا للأستاذ آبتعاده فيما رآه عن الفكر المنطقي الذي يقضي بإقامة المجاز على وجود وضعين للّغة يتلو أحدهما الآخر على ما يقول به البلاغيون التقليديون، فهو لا يرى المجاز وضعاً ثانياً يأتي بعد وضع سبقه، إذ لا يمكن فصل اللغة في أصل وضعها عن فهم الإنسان للأشياء مّما يجعل المجاز في بعض الأحيان أسبق من الحقيقة، كذلك ليس أمام الإنسان مفرّ من أن يتكلّم أحياناً بالمجاز آبتداء لأنه مضطر للبحث عن التعبير الملائم لحاجاته قبل أن يكون مدفوعاً إلى إطلاق العنان لخياله، فالمجاز إذا كما يراه الأستاذ قد يكون نتاج ضرورة من الضرورات، ولا ينبغي أن يفهم على أنّه ما كان من اللفظ بسبيل النقل من معنى إلى معنى على وجه الخيال وبتأثيره فحسب.

بقيت كلمة لا مفرّ من تسجيلها ونحن ننهي الكلام في هذا البحث، وهي مستوحاة من الايحاءات التي فرضها هذا الحديث الطويل في قضية الحقيقة والمجاز وفي مواقف البلاغيين على مختلف آتجاهاتهم وطرز تفكيرهم منها:

إنّ مصطلحات كثيرة قد برزت خلال هذا البحث، وهي مصطلحات تظهر ملامح التفكير الفلسفي في الدرس التقليديّ للحقيقة والمجاز ولغيرهما من قضايا البلاغة ومسائلها، فأوّليه الحقيقة مثلاً مصطلح تقتضيه القسمة العقلية للكلمة بين الحقيقة والمجاز، واللزوم بتوابعه من اللوازم والملزومات واحد من هذه المصطلحات، وهو مصطلح يبتعد بطريقتهم المنطقية في بحثه بالحقيقة والمجاز عما تقتضيه اللغة من جعل هذه اللوازم والملزومات طبيعية تستوجبها

---

(١) من آية ٢٦ من سورة الأعراف.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ٢: ٤١ ــ ٤٢.

أوضاع اللغة ذاتها وتحكم بها دلالاتها الفطرية بعيداً عن المنطق الصوريّ وعلاقاته العقلية ومقتضياته الذهنية.

ولم يلعب اللزوم بمفهومه المنطقي دوره الفلسفي لدى البلاغيين التقليديين في دراستهم المجاز وحده بل لعب الدور نفسه في دراستهم غيره من أبواب البلاغة مما أسلمهم إلى الإمعان في بحث العلاقات والقرائن والدلالات بحثاً ينحو منحى بحثهم في اللزوم، وهما بحثان أجهضا بدوراتها الذهنية في اللوازم المتناهية وغير المتناهية وفي العلاقات الجامعة والقرائن المانعة والدلالات المتنوعة ما تتميّز به التراكيب من الفطرة اللغوية وجرّ الباحثين في النهاية إلى القول بآبتناء المجاز بأنواعه على الانتقال بين طرفي اللزوم من لازم وملزوم، فهم مثلاً يقيمون بحثهم في الاستعارة المكنية على النظر في اللزوم وفي اللازم والملزوم نظراً منطقياً، وهم أيضاً يجيزون إطلاق الرأس على الإنسان في المجاز المرسل بناء على استلزام الجزء للكلّ، وقد أوقعهم هذا التفكير الفلسفيّ في تناقض حين رأوا أنّ اللغة لم تستعمل اليد في الإنسان مجازاً مرسلاً مع وقوع التماثل بين اليد والرأس في كون كلٍّ منهما جزءاً من الإنسان، ولم يفطنوا إلى أنّ مردّ الأمر في هذا ونحوه إنّما هو للاستعمال اللغويّ وحده، وليس للقياس العقليّ بين المتماثلات مدخل فيه، فاللغة وحدها أطلقت على الإنسان رأساً ولم تطلق عليه يداً، ولا دخل في الأمر لكون الرأس واليد عضوين للإنسان، وهذا يؤكدّ ما بين تحكيم المنطق في اللغة، وفطرية اللغة واستعمالاتها الطبيعية من تنافر في كثير من الأحيان. وكما كثر في اللغة العربية وآطرد إطلاق جزء بعينه علي الكل حتى غدا ذلك من سننها في استعمالاتها وليس من الشذوذ فيها، فقد تقرّر أيضاً وكثر إقامة الواحد مقام الجمع على الأساس نفسه، فيقولون: قررتم به عيناً، أي أعيناً، وفي القرآن: ﴿فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً﴾[1]، أي أنفساً، وفيه أيضاً: ﴿ثم يخرجكم طِفلاً﴾[2]، أي أطفالاً، وهم يستعملون كذلك اللفظ نفسه في الواحد

---

(١) من آية ٤ من سورة النساء.

(٢) من آية ٦٧ من سورة غافر.

والجمع كالفلك، قال تعالى: ﴿فأوحينا إليه أن آصنع الفلك﴾[1]، أي السفينة، وقال تعالى: ﴿والفلكِ التي تجري في البحر﴾[2]، أي السفن.

وأظهر ما يكون التأثير المنطقي في أبحاث البلاغة إنّما هو في المجاز العقلّي الذي انعقدت راية القول به لجميع أهل البلاغة إلّا السكاكي الذي نظمه في[3] سلك الاستعارة بالكناية، وقد تأثر كما تأثّروا بالتفكير الفلسفي فيه ولكن من وجهتين مختلفتين ممّا جعل حصيلة الأمر في نهاية المطاف عنده وعندهم واحدة، وكان الأدنى للغّة والأنأى عن المنطق أن يبتعد في هذا المجاز عن عملية النسبة الحاصلة من العلاقة القائمة بين الموضوع والمحمول أو بين المسند والمسند إليه وعن جعل هذه العلاقة على سبيل التأويل والتنزيل.

إنّ اعتبار علاقة الإسناد في المجاز العقلي علاقة عادية تقتضيها أوضاع اللغة هو الحلّ الأمثل للخروج من أسار المنطق والفكاك من قيود الفلسفة، فتركيب أنبت الربيع البقل وأمثاله مما لا يطابق الخارج ولا يتأتى فيه للفاعل المذكور فعل حقيقيّ كثير في الاستعمالات اللغوية الصحيحة، لهذا فإنّ الضرورة لا تدعو إلى حملة على المجاز العقلّي وإدخاله فيه على سبيل التأويل والتنزيل، وبذلك لا تتجمّد وظيفة اللغة ولا يهون أمر استعمالاتها الطبيعية كما هو الشأن عندما لا يحدث ذلك ويترك العنان للايغال الشديد في التوجيه المنطقيّ والتعليل الفلسفيّ مع ما ينطويان عليه من تمحلّ ظاهر وتكلّف بعيد.

ولغتنا العربية مليئة بهذا النحو من الجمل كقولهم: طلعت الشمس، وقوله تعالى: ﴿ظهر الفساد في البرّ والبحر﴾[4]، وهي تراكيب من النوع الذي لا يتأتّ فيه للفاعل المذكور فعل حقيقيّ، ومع ذلك فهي فصيحة لغة رائجة

---

(١) من آية ٢٧ من سورة المؤمنون.

(٢) من آية ١٦٤ من سورة البقرة.

(٣) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم ٢١٢.

(٤) من آية ٤١ من سورة الروم.

استعمالاً، لهذا فإننا لا نرى الحاجة داعية كما رأوا إلى القول بأن إسناد الفعل إلى فاعله فيها إنّما هو على وجه التأوّل على طريق المجاز العقليّ مما يدخلنا في متاهة التقدير لفاعل إن بدا ظاهراً حيناً كما في قوله تعالى: ﴿فما ربحت تجارتهم﴾[1]، أي فما ربحوا في تجارتهم، فإنه سيكون خفياً يوقع في الاضطراب في نحو قولك: أقدمني بَلَدَك حقٌّ لي على فلان، أي أقدمتني نفسي لأجل حق لي عليه. هذا فضلاً عن أنّ ما لا يحتاج إلى تقدير أولى وأفضل مما يحتاج إليه كما يقال.

ومما يجدر التنويه به ولفت النظر إليه وإطراؤه مقالة عبدالقاهر في المجاز العقليّ، فمع أنّه من المقّرين به كسواه فإنّه لم يذهب مذهبهم في وجوب أن يكون لكل فعل فاعل في التقدير إذا أنت أسندت الفعل إليه في الذكر صار حقيقة عقلية، وذهب إلى أنّه إذا صحّ تقدير هذا الفاعل واستقام وظهر في نحو: فما ربحت تجارتهم، فإنّ الأمر لن يكون كذلك في طائفة كبيرة من الأفعال التي لا تجد لها فاعلاً سوى المسند إليه المذكور في اللفظ كما في قولك: أقدمني بلدك حقٌّ لي على فلان، فليس الفاعل فيه إلاّ الحقّ، ولا يحتاج فيه ولا في نحوه إلى تقدير فاعل نعدّه الفاعل الحقيقي لفعل قد نقل عنه وجعل لغيره.

ومع أنّ ما ذهب إليه عبدالقاهر من التفصيل والتمييز بين المجازات العقلية في أمر الفاعل حسن، فإنّ الأمر كان سيكون أحسن لو أنّ عبدالقاهر سوّى بين جميع هذه المجازات وأعفى الناس من مؤونة تقدير فاعل لكل فعل فيها حتى لو كان ذلك ممكناً لا عسر ولا خفاء أو غموض فيه، إذ لا نرى داعياً أو مقتضياً قويّاً يدعو إلى التفريق بين عبارات اللغة من لون واحد حتى يقدر في بعضها فاعل ولا يقدّر في بعضها الآخر مثله.

إنّ أمر تقدير فاعل في أمثلة المجاز العقلّي كلّها عند القوم أو بعضها عند عبدالقاهر ينطوي على تكلّف يزول معه الكلام عن موضعه ويخرج منه كلام

---

(١) من آية ١٦ من سورة البقرة.

آخر يغاير الأول، بالإضافة إلى ما في ذلك من خروج على سنن العربية في استعمالاتها الكثيرة التي لا تسيـغ التمحّل والتأوّل والتعمّل، والتي تذهب إلى اعتبار الفاعل اللغوي الذي يعنينا في كل الأمثلة ما ثبت في اللفظ وحده على ما تقضي به فطرة اللغة، وهذا ما نراه عند النحويين الذين انسجموا مع الظاهرة اللغوية وابتعدوا عن العلاقات العقلية خلافاً للبلاغيين التقليديين، أما الفاعل الحقيقي فهو لا يعني الكثير عند هؤلاء النحويين في مقام البحث اللغويّ حتى نجد أنفسنا محمولين حملاً على التماسه في التقـدير كـما فعل أولئـك البلاغيون[١].

* * *

ولقد بيّـن أرسطو الغرض من المجاز فذهب إلى أنّ الصفة الجوهرية في لغة القول أن تكون واضحة دون أن تكون مبتذلة، وتكون واضحة كل الوضوح إذا تألّفت من ألفاظ دارجة، لكنّها حينئذ تكون ساقطة، والمجاز يجعلها بعيدة عن[٢] الابتذال.

وتحدث ابن جني المتوفى سنة ٣٩٢هـ وهو من المتقدمين حديثاً طويلاً عن الهدف الذي وجد المجاز من أجله، والغرض الذي يرمي إليه، والأساس الذي أقيم عليه، وعن أثره في الأساليب اللغوية في باب عقده في «الخصائص» أمتع فيه بالكلام الخصب المعتمد على النماذج الفصيحة الكثيرة المتنوعة وقال فيه «إنّما يقع المجاز ويُعْدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة، فمن ذلك قول النبـي صلى الله عليه وسلم في الفرس هو بحر، فالمعاني الثلاثة موجودة فيه، أما الاتساع فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطِرْف وجواد ونحوها البحر، حتى إنّه إن احتيج إليه في شعر أو سجع أو اتساع استعمل آستعمال بقية تلك الأسماء لكن لا يُفْضَى إلى ذلك إلاّ بقرينة تسقط الشبهة، وذلك كأن يقول الشاعر:

---

(١) انظر: د/ لطفي عبدالبديع: التركيب اللغوي للأدب ١٧ ـ ٢١.
(٢) انظر: أرسطو: فن الشعر ٦١.

عَــلَوْتَ مَــطَا جَــوَادِك يــوم يــوم

وقــد ثُمــد الجيــاد فكــان بحــرا[1]

وكأن يقول الساجع: فرسك هذا إذا سما بغـرّتـه كان فجراً، وإذا جرى إلى غايته كان بحراً، ونحو ذلك، ولو عَرِيَ الكلام من دليل يوضّح الحال لم يقع عليه بحر لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان، ألا ترى أن لو قال: رأيت بحراً وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه فلم يجز قوله لأنّه إلباس وإلغاز على الناس، وأما التشبيه فلأنّ جريه يجري في الكثرة مجرى مائه[2]، وأمّا التوكيد فلأنّه شبّه العَرَض بالجوهر وهو أثبت في النفوس منه، والشبه في العَرَض منتفية عنه، ألا ترى أنّ من الناس من دفع الأعراض وليس أحد دفع الجواهر. . . والاستعارات كلّها داخلة تحت المجاز، فأمّا قولهم ملكت عبداً، ودخلت داراً، وبنيت حّماماً، فحقيقي هو ونحوه لا استعارة فيه ولا مجاز في هذه المفعولات لكن في الأفعال الواصلة إليها مجاز، ولكن لو قال: بنيت لك في قلبـي بيتاً، أو ملكت من الجود عبداً خالصاً، أو أحللتك من رأيي وثقتي دار صدق، لكان ذلك مجازاً واستعارة لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه على ما مضى، ومن المجاز كثير من باب الشجاعة[3] في اللغة: من الحذوف، والزيادات، والتقديم، والتأخير، والحمل على المعنى، والتحريف، ألا تـرى أنّ. . . قوله سبحانه: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾[4]، فيه المعاني الثلاثة،

---

(١) يبدو أن هذا البيت من نظم ابن جني ذكره مثالاً لما أراد، والمطا الظهر، يوم يوم أي يوم اليوم الذي تعرفه، ثمد الجياد أي أعيين من قولهم ماء مثمود أي كثر عليه الناس حتى فني ونفد إلّا أقله. «انظر: ابن جني، الخصائص٢ هامش ٤٤٢».

(٢) في حين يقتصر ابن جني في وجه الشبه بين الفرس والبحر على الكثرة فإنّ الأصمعي يرى أن وجه الشبه يمتدّ حتى يشمل إلى جانب كثرة ما يختص به كل منهما سعته أيضاً فهو يقول «يقال للفرس بحر إذا كان واسع الجري، أو لأنّ جريه لا ينفد كما لا ينفد البحر. «انظر: ابن حجر، فتح الباري ٦: ١٦٩».

(٣) عقد ابن جني في الخصائص باباً طويلاً جداً سمّاه «باب في شجاعة العربية». «انظر: ابن جني، الخصائص ٢: ٣٦٠».

(٤) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

أما الاتساع فلأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لا يصحّ في الحقيقة سؤاله، وهذا نحو ما مضى، ألا تراك تقول: وكم من قرية مسؤولة، وتقول: القُرَى وتسآلك، كقولك أنت وشأنك، فهذا ونحوه آتساع، وأما التشبيه فلأنها شُبِّهت بمن يصحّ سؤاله لمّا كان بها ومؤلفاً لها[١]، وأما التوكيد فلأنه في ظاهر اللفظ إحالة بالسؤال على من ليس من عادته الإجابة، فكأنهم تضمنّوا لأبيهم عليه السلام أنّه إن سأل الجمادات والجبال أنبأته بصحة قولهم، وهذا تناهٍ في تصحيح الخبر، أي لو سألتها لأنطقها الله بصدقنا، فكيف لو سألْتَ مَنْ مِنْ عادته الجواب، وكيف تصرفت الحال، فالاتساع فاشٍ في جميع أجناس شجاعة العربية»[٢].

وتحدّث أيضاً عمّا تحدّث عنه ابن جني رجل من المتأخرين هو السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ فذكر أنّ «المجاز إمّا لأجل اللفظ أو المعنى أو لأجلهما، فالذي لأجل اللفظ إمّا لأجل جوهره بأن تكون الحقيقة ثقيلة على اللسان إمّا لثقل الوزن أو تنافر التركيب أو ثقل الحروف أو عوارضه بأن يكون المجاز صالحاً لأصناف البديع دون الحقيقة، والذي لأجل المعني إمّا لعظمة في المجاز، أو حقارة في الحقيقة، أو لبيان في المجاز، أو لُلْطف فيه، أما العظمة فكالمجلس وأما الحقارة فكقضاء الحاجة بدلاً عن التغوط، وأما زيادة البيان فإمّا لتقوية حال المذكور كالأسد للشجاع، أو للذكر وهو المجاز في التأكيد، وأما التلطيف فنقول إنّه لا شوق إلى الشيء مع كمال العلم به، ولا كمال الجهل به، بل إذا عُلِمَ من وجهٍ شوَّق ذلك الوجه إلى الآخر، فتتعاقب الآلام واللذات، ويكون الشعور بتلك اللذات أتمّ، وعند هذا فالتعبيُر بالحقيقة يفيدُ العلم، والتعبير بلوازم الشيء الذي هو المجاز لا يفيدُ العلم بالتمام، فيحصل دغدغة نفسانية، فكان المجاز آكَدَ وألطف»[٣].

---

(١) هو وصف من قولهم: آلف المكان، أي ألفه وأحبّه. «انظر: ابن منظور، لسان العرب ٩:٩».
(٢) ابن جني: الخصائص ٢: ٤٤٢ ـ ٤٤٧.
(٣) السيوطي: المزهر ١: ٣٦٠ ـ ٣٦١.

وتحدث كذلك الصَّبان المتوفى سنة ١٢٠٦هـ عن أغراض المجاز فذهب إلى أنّ «السبب الداعي إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز أمور منها التعظيم كما في قولك: سلام على المجلس العالي، ومنها المبالغة في إفادة المقصود مع الإيجاز كما في رأيت أسداً، فإنّه أبلغ في الدلالة على الشجاعة مع الإيجاز من قولك: رأيت إنساناً كالأسد شجاعة، ومنها تصوير المعقول بصورة المحسوس زيادة في التفهيم كما في قوله تعالى: ﴿وآخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾[١]، ومنها تشحيذ الذهن لأنّ فهم المعنى منه يتوقف على القرينة وذلك يحُوْج إلى حركة الذهن فيحصل من الفهم شبيه لذّة الكسب، ومنها جهل المتكلم أو المخاطب اللفظ الحقيقي كما في قول الفقهاء: لا يجوز نقل حشيش الحرم، ومرادهم الرطب، مع أنّ الرطب يقال له خلا واليابس حشيش، وإنّما آثروا تسمية الرطب حشيشاً تجوّزاً لكونه أقرب إلى أفهام العامة لجهلهم معنى الخلا، وبهذا يردّ على من غلّطهم، ومنها ثقل اللفظ الحقيقيّ على اللسان كالخنفقيق اسم[٢] للداهية، ومنها تيسّر التجنيس والجمع وسائر أصناف البديع»[٣].

وتحدث من المعاصرين في الموضوع نفسه الأستاذ مصطفى صادق الرافعي والشيخ محمد الخضر حسين، فرأى الأول أنّ الارتجال يعدّ الوضع الأول في اللغة فهو بمثابة تركيب الخلقة فيها، وأنّ الاشتقاق يعدّ الوضع الثاني فهو بمثابة قوتها، وأنّ المجاز هو الوضع الأخير فيها فهو بمثابة جمالها، وأننا لذلك نجد مراعاة المناسبة فيه على أضعف وجوهها، وذهب إلى أنّ المراد من المجاز التوسّع في الحقيقة والتوكيد والتشبيه ــ وهو ما قاله ابن جني على ما نقلناه عنه ــ وأنّ مدار هذه كلها على التوسع في المثال الحسّي إذا ضاقت به الحقيقة المألوفة في التعبير.

وذهب الرافعي أيضاً إلى أنّ للمجاز في اللغة الأثر الكبير الذي بسط منها

---

(١) من آية ٢٤ من سورة الاسراء.

(٢) أي فيعدل عنه إلى الموت أو الحزن لأنّه سببه. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية ٦٧».

(٣) الصبّان: الرسالة البيانية ٦٦ ــ ٦٧.

حتى فاضت أطرافها على المعاني وتهيّأ فيها من أنواع الوضع وطرق التعبير ما يعدّ في اللغات ميراثاً خالداً تُسْتَغَلّ منه المعاني في كل جيل ويضمن للغة الثروة وإن أفلس أهلها، وأنّ الوضع بالمجاز يعتبر اشتقاقاً معنوياً، فما لم يتهيأ للعرب أخذه من طريق الاشتقاق أخذوه بالنقل من طريق المجاز وبذلك وسّعوا لغتهم من جهات متعددة تجمع أنواع المجاز وكلّ ما يحمل على هذه الأنواع، ومثّل الرافعي بمادة من مواد اللغة تمثل هذا الوضع وكيف اتسعت به اللغة حتى قلّب المعنى الواحد على صور كثيرة وهي مادة ك ف ف، وأصل المعنى فيها الكفّ وهي الجارحة المعروفة ثم اشتقوا منها قولهم كفّه عن الأمر إذا منعه كأنّه دفعه بكفّه فنقلوا معنى الكفّ إلى لازمها وهو من المجاز المرسل، ومن هذا القبيل قولهم استكففت الشيء إذا استوضحته بأن تضع كفّك على حاجبك كمن يستظّل من الشمس، فاسُتعمل هنا في معنى آخر من لوازم الكفّ، ومن معنى كفّ عن الأمر قيل كفَّ بصره وهو من المجاز المرسل من قبيل استعمال العام في الخاص، ثم قيل من معنى الكفّ للجارحة كِفَّة الميزان وكِفّة المقلاع لشبهها بالكفّ في الهيئة وهي من الاستعارة، ثم استعيرت الكِفّة لعود الدُّف لشبهه بكفة الميزان في الاستدارة والإحاطة، ومن معنى الاستدارة قيل كُفّة الصائد وهي الحبالة يجعلها كالطوق، وكُفّة القميص وهي ما استدار حول الذيل، ومن كُفّة القميص قيل كُفّة الثوب وغيره وهي حاشيته، ومن معنى الحاشيـة قيل كُفّة الشيء بمعنى حرفه، وكلّ ذلك ونحوه على التشبيه، وبقيت معانٍ من هذه المادة ترجع إلى معنى الكف أو شيء من المجاز المأخوذ عن بعض المعاني الراجعة إليه بحيث ترى المعاني سلسلة متصلة من أول المادة إلى آخرها، وهذا هو الأصل الذي عليه معظم كلامهم، فإذا تدبرته رأيت أنّ أكثر اللغة مجاز، وأنّ هذا المجاز الكثير في اللغة إلى جانب ما فيها أيضاً من الارتجال والاشتقاق يندر أن تجد في لغة من اللغات مقدار ما تجده في العربية منها، فلا جرم كانت حرية بأن تكون مناط الإعجاز لأنها الخلقة اللغوية الكاملة[1].

---

(١) انظر: الرافعي: تاريخ آداب العرب ١: ١٦٧ ــ ١٦٨، ١٧٦ ــ ١٧٩.

ورأى الشيخ محمد الخضر حسين أنّ الوضع العربيّ يحتمل «أن ينقل اللفظ عمّا وضع له أولاً ويستعمل في غيره على شرط المناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المقصود من اللفظ، فيقال غيث مثلاً ويراد نبات، وأسد ويراد شجاع، وهذا ضرب من التوسع في الخطاب لأنّه زيد للنبات اسم هو الغيث، وجعل للشجاع اسم آخر هو الأسد، بل أسماء الغيث كلّها صارت بهذه الوسيلة صالحة لأن تطلق على النبات، وجميع الألفاظ الموضوعة للأسد يصحّ استعمالها في الشجاع، وترجع أمثلة هذا النوع المسمى بالمجاز إلى ضربين، أحدهما ما كانت علاقته غير المشابهة، ويعرف بالمجاز المرسل، وقد أخبر الشيخ عبدالقاهر الجرحاني بأنّه لا يوجد في غير اللغة العربية، ثانيهما ما كانت علاقته المشابهة ويختص باسم الاستعارة، وهذا الضرب لا تختصّ به العربية، بل يجري به العرف في غير اللغات الراقية أيضاً، فإنّ بعض سكان استراليا لا يجدون في لغتهم ما يفيد معنى صلب، فإذا اضطروا إلى وصف شيء بالصلابة قالوا حجر»[1].

فقال الشيخ في معنى المجاز وعلاقته وأقسامه بالمعروف عند البلاغيين، وذهب في المراد منه مذهب الرافعي الذي اقتدى بما قاله ابن جني عن التوسع، فدار فيه والتزم به ولم يخرج عنه أو يضف إليه.

* * *

(١) محمد الخضر حسين: دراسات في العربية وتاريخها ١٤٦.

(٤)
أقسام الحقيقة والمجاز

لكل من الحقيقة والمجاز أقسام جرت فيها أحاديث معتادة أكثرت كتب البلاغة من تداولها، وتواضع على القول بها علماء البلاغة وردّدها الدارسون جيلاً بعد جيل إلى يومنا الحاضر، ولا بأس بحكم المناسبة من إيرادها بإيجاز لا نخليه أحياناً من فوائد لطيفة ونكات طريفة لكي يستكمل البحث في هذا الموضوع صورته المتكاملة.

ففيما يخصّ الحقيقة قسّمها البلاغيون إلى شرعية وأخرى عرفية وثالثة لغوية، أما الحقيقة الشرعية فهي اللفظ الذي وضع في الشرع لمعنى غير المعنى الذي وضع له في أصل وضعه اللغويّ كالصلاة مثلاً فهي مفيدة في الشرع للأعمال المخصوصة في حين أنَّ معناها اللغويّ هو الدعاء، فهي وأمثالها مقيدة في الاستعمال بمعانيها الجديدة على جهة الحقيقة الشرعية دون غيرها من معانيها اللغوية الأصلية.

وأما الحقيقة العرفية فهي اللفظ الذي نقل من مدلوله اللغويّ الأصليّ إلى مدلول آخر جرى تعارف الناس عليه واستعمالهم للّفظ فيه، وهي قسمان: حقيقة عرفية خاصة، وحقيقة عرفية عامة، والأولى هي التي وضعها أهل عرف معينً وجرت على ألسنتهم، فهي تعدّ في استعمالهم حقائق عرفية خاصة، ويتمثّل ذلك في المصطلحات المتعلقة بعلم معينّ والجارية على ألسنة علمائه بالذات، كمصطلحات الرفع والنصب والجزم والجرّ والحال والتمييز عند النحويين، وكمصطلحي الجوهر والعرض عند المتكلمين، وهذه ونحوها مصطلحات يفهمها أهل العرف الخاص وتجري عندهم لتعارفهم عليها مجرى الحقائق اللغوية في وضوحها، أما الثانية فهي تنحصر في صورتين: الأولى أن يشتهر الاستعمال المجازي، بحيث يكون الاستعمال الحقيقيّ غير مشهور نحو:

حرّمت الخمر، فالتحريم في المثال مضاف للخمر بينما القصد المشهور فيه هو تحريم الشرب، فهذا مجاز أعرف من الحقيقة، ومثل أن يقال لقصيدة للمتنبي مثلاً أنشدها منشد، هذا كلام المتنبي، والحقيقة أنَّ كلامه هو ما نطق به، وأنَّ هذا القول حكاية عن كلام المنشد، ولكنه صار حقيقة لسبقه إلى الأفهام بخلاف الحقيقة، والصورة الثانية قصر الاسم على بعض مسمياته وتخصيصه به مثل لفظ الدابة فإنها تطلق في أصل وضعها اللغويّ على كلّ ما يدبّ من الحيوانات من الدودة إلى الفيل، ثم اختصت ببعض البهائم وهي ذوات الأربع من بين سائر ما يدبّ على الأرض.

وأما الحقيقة اللغوية فهي اللفظ الذي وضعه واضع اللغة ليدلّ على معنىً مصطلح عليه في هذه المواضعة مثل الباب والحائط والجبل ونحوها، وهذه الألفاظ لا تعدّ حقيقة لغوية فيما دلّت عليه إلاَّ إذا كانت مستعملة فيه، فلا بدّ من سبق وضعها أولاً، ثم يكون وصفها بالحقيقة والمجاز بعد الاستعمال.

أما المجاز فقد قسمه عبد القاهر إلى قسمين: لغوي وعقلي، ثم قسم المجاز اللغويّ إلى قسمين: أحدهما يقوم على التشبيه وهو الاستعارة التي استعملها القدماء في المجاز بكافة أنواعه، والثاني المجاز المرسل وهو اللفظ المستعمل مكان لفظ آخر لواحدة من صلات متعددة تقوم بينهما[1].

أمّا ما جرى به قلم عبد القاهر من مصطلح المجاز العقلي، فقد تحدّث عنه من القدماء المبرد[2] باسم الاتساع في قوله تعالى: بل مكر الليل والنهار[3]، وفي قول الشاعر:

---

(١) عقد ابن جني باباً سمّاه «باب في الاكتفاء بالسبب من المسبب وبالمسبب من السبب» أورد فيه أمثلة من القرآن وشعر العرب ونثرهم للمجاز المرسل لعلاقة السببية وحدها. «انظر: ابن جني: الخصائص ٣: ١٧٣ ـ ١٧٧».

(٢) انظر: المبرد: المقتضب ٣: ١٠٥، ٤: ٣٣١.

(٣) من آية ٣٣ من سورة سبأ.

لقد لمتِنا يا أمّ غَيْلان في السُّرى
ونمتِ وما ليلُ المَطِيِّ بنائم[1]

وفي قول القائل: فنام ليلي وتقضّى همّي[2].

ولقد أنفق عبد القاهر[3] جهداً غير قليل في الدفاع عن المجاز العقلي على وجه الخصوص، وفي تمييزه من قسيمه المجاز اللغويّ بقسميه: الاستعارة والمجاز المرسل، وكتب فيه وفي سائر أنواع المجاز أحاديث طويلة في صفحات كثيرة ملأها بالعديد من المسائل الدقيقة والأمثلة المتنوعة حتى أنَّ علماء البلاغة بعده لم يكادوا يجدون شيئاً كثيراً يمكن أن يضيفوه إلى ما ذكره في المجاز كلّه، فداروا في الغالب في نطاق ما بحثه مع خلاف حيناً، وزيادة أو حذف أو تفصيل حيناً آخر، أو تنسيق وترتيب مختلفين أو تمثيل زائد أو خلط للأقسام أو تغيير في المصطلح أحياناً أخرى.

نجد شيئاً من هذا عند كلّ واحد من الغزالي[4]، المتوفى سنة ٥٠٥هـ، وابن الأثير[5]، المتوفى سنة ٦٣٧هـ، والسكاكي[6]، المتوفى سنة ٦٢٦هـ، والقزويني[7]، المتوفى سنة ٧٣٩هـ، والسيوطي[8]، المتوفى سنة ٩١١هـ وغيرهم.

---

(١) البيت لجرير، من قصيدة يجيب بها الفرزدق، واستشهد به سيبويه على الإخبار عن الليل بالنوم اتساعاً ومجازاً، والمعنى: وما المطيّ بنائم في الليل، وأمّ غيلان هي بنت جرير، والمطيّ اسم جمع لمطية. «انظر: سيبويه: الكتاب ١: ٨٠، وجرير: ديوانه ٢: ٩٩٣».

(٢) هو لرؤبة بن العجاج من أرجوزة يمدح فيها الحارث بن سليم. «انظر: ديوان رؤبة: ص ١٤٢ ـ ١٤٣».

(٣) انظر: عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص ٢٩٢ ـ ٣٣٣.

(٤) انظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ص ٢٦٨.

(٥) انظر: ابن الأثير: المثل السائر ٢: ٧١، ٧٨ ـ ٨٢، ٩٣ ـ ٩٤.

(٦) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٩٠ ـ ٢١١.

(٧) انظر: القزويني: الإيضاح ٢: ٢٦٦ ـ ٣١٨.

(٨) انظر: السيوطي: المزهر ١: ٣٥٥ ـ ٣٦٨.

وقد أنكر جماعة من علماء البلاغة الاستعارة من أصلها زاعمين أنّها مجاز عقلي، لأنّها لمّا لم تطلق على المشبه إلاّ بعد دخوله في جنس المشبه بـه بجعل الرجل الشجاع مثلاً فرداً من أفراد الأسد، كان استعمال الكلمة المسمّاة بالاستعارة في المشبه استعمالاً لها فيما وضعت له فلم يكن هناك مجاز لغوي أصلاً، وإنما قالوا بأنه مجاز عقلي يعنون أنَّ العقل جعل الرجل الشجاع من جنس الأسد، وجَعْل ما ليس في الواقع واقعاً مجاز عقلي.

وجمهور البيانيين يثبتون الاستعارة على أنهَّا مجاز لغوي، وقسيمها المجاز المرسل، ويردّون قول من نفاها من أصلها زاعمًا أنهَّا مجاز عقلي، بأنَّ ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مبني على أنَّه جعل أفراد الأسد مثلاً بطريق التأويل قسمين: أحدهما: المتعارف وهو الذي له غاية الجرأة وكمال القوة في مثل تلك الجثة ذات الأنياب والأظفار، والثاني: غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة لكن لا في تلك الجثة المخصوصة والهيكل المخصوص، ولفظ الأسد إنَّما هو موضوع للمتعارف، فاستعماله في غير المتعارف استعمال له في غير ما وضع له، والقرينة مانعة عن إرادة المعنى المتعارف ليتعينّ غير المتعارف. قالوا وبهذا يندفع ما يقال إن الإصرار على دعوى الأسدية للرجل الشجاع ينافي نصب القرينة المانعة عن إرادة الأسد. وأجابوا عن التعجب في بيت ابن العميد[١] مثلاً بأنَّ ذلك مبنّي على تناسي التشبيه قضاء لحق المبالغة ودلالة على أنَّ المشبه

---

(١) قال ابن العميد:

قامت تظللني من الشمس ... نفس أحبّ إليّ من نفسي
قامت تظللني ومن عجب ... شمس تظللني من الشمس

فقد استعار الشمس لغلام حسن الوجه والجامع الحسن والبهاء، ولولا أنه ادعى لذلك الغلام معنى الشمس الحقيقي، وجعله شمساً على الحقيقة لما كان لهذا التعجب معنى إذ لا تعجّب في أن يظلّل إنسان حسن الوجه إنساناً آخر، وإنما العجب في تظليل الشمس إياه لأنها سبب لنفي الظل وإذهابه لا لثبوته. «انظر محمد الأمين بن محمد المختار: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ص ٤٢».

بحيث لا يتميز عن المشبه به حتى انّ كلّ ما يترتب على المشبه به من التعجب يترتب على المشبه أيضاً[1].

وقد جرت عادة معظم البلاغيين كعبد القاهر، والسكاكي[2]، والعلوي[3] على جعل المجاز العقلي أو المجاز الحكمي[4] كما سماه عبد القاهر ومتابعوه من مباحث علم البيان على اعتباره من المجاز كما يدلّ على ذلك اسمه، والمجاز عندهم من أبواب هذا العلم في حين أنَّ بعض البلاغيين كالقزويني[5] جعل المجاز العقلي من مباحث علم المعاني، وقد سمي بهذا الاسم ولم يعد مجازاً لغوياً لعدم رجوعه إلى الوضع، وكثيراً ما يسمى حكميًّا لتعلقه بالحكم، ومجازاً في الإثبات أو مجازاً إثباتيًّا أيضاً لتعلقه بالإثبات[6]، وهو عند القزويني إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأول بخلاف الحقيقة العقلية التي هي إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر[7].

واعتبر العلوي أنَّ المجاز العقلي هو المجاز المركب نحو قوله تعالى: ﴿وأخرجت الأرض أثقالها﴾[8]، فهذا وأمثاله إنَّما جاء المجاز فيه من جهة الإسناد والإضافة لا غير، لا من جهة المفردات ونحو: سال الوادي، فالحقيقة سال ماء الوادي، وإسناد السيلان إلى الوادي من باب المجاز المركب، أما تسمية الماء بالوادي فهو مجاز مفرد لمّا كان الوادي قابلاً له فهو من تسمية الشيء باسم قابله[9].

---

(١) انظر: محمد الأمين بن محمد المختار: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والاعجاز، ص ٤٤ ــ ٤٥.

(٢) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢٠٨.

(٣) انظر: العلوي: الطراز ١: ٧٤.

(٤) انظر: عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص ٢٩٢ ــ ٣٠٣، ودلائل الاعجاز، ص ٢٢٧ ــ ٢٣٥.

(٥) انظر: القزويني: الايضاح ١: ٢٢ ــ ٣١.

(٦) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢١٠.

(٧) انظر: القزويني: الإيضاح ١: ٢١ ــ ٢٢.

(٨) آية ٢ من سورة الزلزلة.

(٩) انظر: العلوي: الطراز ١: ٧٠، ٧٥، وقد اعتبر أن ضروب المجاز ثلاثة هي: المجاز الوارد في مفردات الألفاظ، والوارد في مركباتها، والوارد فيهما جميعاً. «انظر: العلوي: الطراز ١: ٦٩، ٧٤، ٧٥».

وللمجاز العقلي علاقات متعددة هي:

ـ المفعولية: فيما بني للفاعل وهو من باب المفعول مثل قول جرير:

إنَّ البغيض لِمَنْ يُمَلُّ حديثُه
فانقع فؤادك من حديث الوامق

أي الموموق[١].

ـ الفاعلية: فيما بني للمفعول وهو من باب الفاعل نحو قوله تعالى: ﴿إنه كان وعده مأتيًّا﴾[٢]، أي آتيا.

ـ الزمانية أو المكانية: فإنَّ من سنن العرب وصف الشيء بما يقع فيه أو يكون منه كقول عمرو بن برّاق:

تقول سليمى لا تعرَّض لِتَلْفَةٍ
وليلك عن ليل الصعاليك نائم

وكقولهم: لا يرقُدُ وِسَادُه، وإنما يريدون متوسِّد الوساد[٣].

ـ المصدرية: فيما أسند إلى المصدر مجازاً مثل: شعرٌ شاعر، فقد أسند شاعر إلى ضمير المصدر، وحقه أن يسند للفاعل أي للشاعر، لأنَّه هو الفاعل الحقيقي[٤].

ـ السببية: فيما أسند إلى السبب مجازاً مثل قوله تعالى: ﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾[٥]، فقد نسبت الزيادة التي هي فعل الله إلى الآيات[٦] لكونها سبباً فيها.

---

(١) انظر: ابن فارس: الصاحبي، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.
(٢) من آية ٦١ من سورة مريم.
(٣) انظر: ابن فارس: الصاحبي، ص ٣٦٨.
(٤) انظر: القزويني: الإيضاح ١: ٢٢.
(٥) من آية ٢ من سورة الأنفال.
(٦) انظر: القزويني: الإيضاح ١: ٢٧.

وقد قسم البلاغيون المجاز العقلي من جهة اتصاف طرفيه وهما المسند والمسند إليه بالحقيقة والمجاز أربعة أقسام هي:

١ ــ مجاز عقلي طرفاه وهما المسند والمسند إليه حقيقتان لغويتان، وذلك كقول النعمان بن بشير لمعاوية:

ألم تبتــدِرْكم يــومَ بــدْرٍ سيــوفُنَــا
وليلُكَ عمّــا نــابَ قــومَــك نــائمُ

والمجاز فيه إسناد نائم إلى الليل فقط.

٢ ــ مجاز عقلي طرفاه مجازان لغويان، وذلك كقولك لمن تراعيه: أحياني آكتحالي بطلعتك، فإنّ المجاز فيه في الافراد أي في المسند وهو أحياني، وفي المسند إليه وهو الاكتحال وفي التركيب أيضاً وهو الاسناد.

٣ ــ مجاز عقلي، المسند فيه حقيقة، والمسند إليه مجاز لغوي نحو: أنبت الزهرَ شبابُ الزمان، فالمسند وهو الإنبات حقيقي، والمسند إليه وهو شباب الزمان مجاز لغوي، والاسناد نفسه من قبيل المجاز العقلي.

٤ ــ مجاز عقلي، المسند فيه مجاز لغوي، والمسند إليه حقيقة مثل قول الرجل لصاحبه: أحيتني رؤيتك، أي آنستني وسرّتني، فالإحياء مجاز والرؤية حقيقة، والإسناد مجاز عقلي[1].

وكما يكون المجاز العقلي في الخبر كما رأينا يكون أيضاً في الإنشاء نحو: ليصم نهارك، أي لتصم أنت في نهارك.

ولقد كانت أحاديث عبد القاهر في المجاز العقلي في كتابيه أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز كسائر أحاديثه في موضوعات البلاغة الأخرى مطبوعة بالأدب موسومة بالذوق مع شيء من التحليل العقلّي والتعليل المنطقي ولكن في وضوح ينأى بهما إلى حد كبير عن الكلام والفلسفة في حين أفرط جمهرة

---

(١) انظر: القزويني: الإيضاح ١: ٢٧.

البلاغيين بعده في التأثر العميق بما لم يتأثر به عبد القاهر كثيراً، فملأوا أبحاثهم في المجاز العقلي وفي غيره بالمعارف الفلسفية وأدخلوا هذه في تلك إدخالاً قوياً فنأوا لذلك بالبلاغة عن أن يكون لها دور مؤثر في الأدب والنقد كما ينبغي في الحق لها.

ونحن نرى أطرافاً من هذا في اعتراض القزويني[1]، على ما ذهب إليه السكاكي[2] في تحقيقه لما ارتآه من أنَّ المجاز العقلي إنما هو استعارة مكنية مخالفاً في ذلك الجمهور الذي آعتبره أحد قسمي المجاز يقابل قسيمه الآخر المجاز اللغوي الذي منه الاستعارة، ولم يخل كلام السكاكي نفسه من هذا الطابع، وإن كان موقفه في حدّ ذاته «أقرب إلى روح اللغة حين أنكر المجاز العقلي وأخرج التراكيب التي حملها عليه غيره مخرج الاستعارة بالكناية»[3]، كما يقول أحد الباحثين.

ونرى في الوقت نفسه أطرافاً مّما وصفنا به كلام عبد القاهر في قوله تعليقاً على المجاز العقلي في قولهم: أنبت الربيع البقل «قد أثبت الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضعه من العقل، لأنَّ إثبات الفعل لغير القادر لا يصحّ في قضايا العقول، إلَّا أنَّ ذلك على سبيل التأول وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل، فلمّا أجرى الله سبحانه العادة وأنفذ القضية أن تورق الأشجار وتظهر الأنوار وتلبس الأرض ثوب شبابها في زمان الربيع، صار يتوهم في ظاهر الأمر ومجرى العادة كأنَّ لوجود هذه الأشياء حاجة إلى الربيع فأسند الفعل إليه على هذا التأويل والتنزيل، وهذا الضرب من المجاز كثير في القرآن»[4]. وفي كلام عبد القاهر كما لا يخفي وضوح في المعنى ويسر في العبارة فضلاً عمّا فيه من التعليل الذّاني لما في هذا المثال ونحوه من توقّف جواز التركيب فيها على الاذن

---

(١) انظر: القزويني: الإيضاح ١: ٣٠ ــ ٣١.

(٢) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢١٢.

(٣) د/ لطفي عبد البديع: التركيب اللغوي للأدب، ص ٢١.

(٤) عبد القاهر: أسرار البلاغة، ص ٣٠٦ ــ ٣٠٨.

الشرعيّ لو قلنا بقول الأستاذ أبي اسحاق الأسفراييني بعدم وجود المجاز في اللغة وانها من باب الحقيقة، وانّ الربيع نفسه في المثال هو المنبت، وفي هذا مصادمة لحقيقة الأمر على ما تقضي به الشريعة، إذ لا يتأتى اعتبار الربيع اسمًا للجلالة لأن أسماء الله توقيفية، وهذا لو صحّ فرضاً لأصبح التركيب على وجه الحقيقة العقلية التي أسند الفعل فيها إلى ما هو له، فلم يكن من هذا مخرج إلاَّ أن يكون أمر المجاز العقلي فيه وفي مثله على سبيل التأول والتنزيل كما ذهب إليه عبد القاهر، أو أن يقال إنَّ اللغة شيء والشريعة شيء آخر، وإن إسناد الفعل لغير ما هو له في الحقيقة إنما وقع على الوجه اللغوي فحسب فلا حاجة إلى التأويل والتنزيل كما فعل عبد القاهر، وهذا بعينه القول بالمجاز العقلي الذي ذهب إلى القول به الجمهور.

* * *

ومن المجاز اللغوي المجاز المرسل، وهو ما كانت العلاقة بين ما آستعمل فيه وبين ما وضع له غير المشابهة، وتتقرر العلاقة في هذا المجاز على الراجح من آعتبار العلاقة من جهة المنقول عنه لأنّ المعنى الحقيقي أولى بالاعتبار، لذلك درج البلاغيون ومشوا على التمثيل للعلاقة السببية بنحو رعينا غيثاً، وللمسببية بنحو أمطرت السماء نباتاً، وقيل من جهة المنقول إليه لأنّه المراد من اللفظ، وقيل من جهتهما معاً رعاية لحق كلٍّ منهما[١].

وقد سمي المجاز المرسل بهذا الاسم لأنه أرسل وأطلق عن دعوى الاتحاد التي في الاستعارة، ولأنّه لم يقيّد بعلاقة واحدة كالاستعارة التي قيدت بعلاقة المشابهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه وحدها، بل تردّد بين علاقات متعددة كثيرة بلغ عددها تسع[٢] عشرة علاقة هي:

- **السببية**: وهي أن يطلق السبب ويراد المسبب، نحو: رعينا الغيث.

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٧١؛ والصبان: الكواكب الدرية، ص ٢، ٣.

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٧١ ـ ٧٢، ٧٤.

ـ **المسببية**: وهي أن يطلق المسبب ويراد السبب، نحو: أمطرت السماء نباتاً.

ـ **الآلية**: وهي أن يطلق آسم الآلة ويراد الأثر الناتج عنها كقوله تعالى: ﴿وآجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾[١]، أي ذكراً صادقاً وثناء حسناً، واللسان آلتها.

ـ **الكلية**: وهي تسمية الجزء بآسم الكلّ كقوله تعالى: ﴿يجعلون أصابعهم في آذانهم﴾[٢]، وللصبان نكتة في الآية يقول فيها «استعمل الأصابع في أناملها، إذ لا يمكن جعل كل الإصبع في الأذن، فإن قلت: مع جعل المراد بالأصابع الأنامل، لا ينقذ الإشكال بالمرة، إذ الأنامل جمع مضاف فيعمّ كلّ الأنامل، وذلك لا يمكن أيضاً، قلت: أجيب بأن أصابعهم وأناملهم من باب مقابلة الجمع بالجمع، نحو: ركب القوم دوابهّم، والمعنى: يجعل كلٌّ منهم إصبعه أي أنملته في أذنه»[٣].

ونقل ياسين عن بعض الأفاضل «انّه لا مجاز هنا لأنّ نسبة الفعل إلى ذي أجزاء يكفي فيها تعلّقه ببعض أجزائه، كما يقال دخلت بلد كذا، وليلة كذا، ومسحت بالمنديل، فلا تجوّز في إيقاع الجعل على الأصابع»[٤].

ـ **الجزئية**: وهي تسمية الكلّ بآسم الجزء، نحو: أبعد الله وجه فلان عنيّ، وإنّما تريد سائر جثته، ويشترط في هذه العلاقة أن يكون للجزء مزيد آختصاص بالمعنى المقصود، وأن يكون الكل مركباً تركيباً حقيقياً وأن يكون ذلك الجزء أشرف من بقية الأجزاء كما في إطلاق القافية على البيت أو القصيدة كما في قول معن بن أوس[٥]:

وكم علمته نظم القوافي ... فلمّا قال قافية هجاني

---

(١) آية ٨٤ من سورة الشعراء.

(٢) من آية ١٩ من سورة البقرة.

(٣) الصبان: الكواكب الدرية، ص ٤.

(٤) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٧٥.

(٥) شاعر من المخضرمين «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢١١».

وأن يستلزم آنتفاء الجزء آنتفاء الكل كالرأس والرقبة، بخلاف الظفر والأذن للإنسان، وأمّا إطلاق العين على الربيئة[١]، فليس من حيث إنّه إنسان، بل من حيث إنّه رقيب وهذا المعنى مّما لا يتحقق بدون العين[٢]، ونوزع في كون إطلاق العين على الربيئة مجازاً مرسلاً، وقيل مقتضى البلاغة أن يكون من المجاز العقلي مثل قوله تعالى: ﴿ويقولون هو أُذُن﴾[٣]، فقد سمّي بالجارحة لأنه من قبل فرط سماعه صار جملته آلة السماع، وهو نظير قول الخنساء: فإنّما هي إقبال وإدبار، وقد أسندت الإقبال والإدبار للناقة لأنها من قبل فرطها منها صار جملتها إياهما[٤].

وجعلت من صور هذه العلاقة النكرة في الإثبات إذا أريد منها العموم كقوله تعالى: ﴿علمت نفس﴾[٥]، أي كل نفس، لأنّ النفس الواحدة بعض جميع النفوس، كما جعل من صورها أيضاً التغليب، لأنّ اللفظ في الأبوين مثلاً أريد به معنى واحد مركب من المعنى الحقيقي والمجازي فهو مستعمل في المجموع مجازاً، وقيل هذا المثال ونحوه مجاز مرسل ولكن علاقته المجاورة في الذهن أو في الذكر، أو هو آستعارة علاقتها المشابهة، فتسمية الأم بالأب مجاز علاقته المجاورة أو المشابهة، وأبوان: مثنى أب الحقيقة وأب المجاز[٦].

ـ **الملزومية**: أي كون الشيء يجب عند وجوده وجود شيء آخر كما في إطلاق الشمس على الضوء، وقيل إنّ لفظ الشمس مشترك بين الجرم المعلوم ولازمه وهو الضوء، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ولذا عدل بعضهم عن

---

(١) الربيئة: الشخص الرقيب، وهي من ربأت القوم إذا كنت طليعة لهم في مكانٍ عالٍ، والتاء للمبالغة. «انظر: الفيروز ابادي: القاموس المحيط ١:١٦».

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) من آية ٦١ من سورة التوبة.

(٤) المصراع من قصيدة للخنساء ترثي بها أخاها صخراً. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ٨٥».

(٥) من آية ١٤ من سورة التكوير؛ ومن آية ٥ من سورة الانفطار.

(٦) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٨٣ ـ ٨٧.

التمثيل بهذا المثال للمجاز المرسل الذي علاقته الملزومية إلى التمثيل له بإطلاق النار على الحرارة، لكن سكوت أهل اللغة عن عدّ الضوء معنى للشمس ربّما يدلّ على أنها لم توضع له[1].

ـ **اللازمية**: أي كون الشيء يجب وجوده عند وجود شيء آخر كما في إطلاق الضوء على الشمس.

ـ **المطلقية أو الإطلاق**: أي كون الشيء مجرداً عن القيود كلّها في الإطلاق الحقيقي، أو بعضها في الإطلاق الإضافي، والأول كما في إطلاق الجوهر على الجسم، والثاني كما في قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا﴾[2]، أي رقبة مؤمنة، وفي الرقبة تجوّز عن تجوّز علاقة الأول الجزئية، وعلاقة الثاني الإطلاق.

ـ **المقيّدية أو التقييد**: أي كون الشيء مقيّداً بقيد، كما في إطلاق الإنسان وإرادة الحيوان مطلقاً والفارق بينهما قيد واحد، أو بأكثر من قيد، كما في إطلاق الإنسان على الجسم مطلقاً والفارق بينهما أكثر من قيد.

ـ **العامية أو العموم**: أي كلّ عام أريد به الخصوص[3] كقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾[4]، يعني نعيم بن مسعود الأشجعي، وقيل المراد بالناس: وفد من عبد قيس[5].

ـ **الخاصيّة أو الخصوص**: أي كون الشيء له تعيين بحسب ذاته، كما في إطلاق الضاحك بالفعل وإرادة كلّ إنسان، إذ الضاحك بالقوة مساوٍ للإنسان.

---

(١) انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢١٦.

(٢) من آية ٣ من سورة المجادلة.

(٣) هو غير العام المخصوص وهذا كالإنسان في قوله تعالى: ﴿إنّ الإنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا﴾، أي إنّ كلّ إنسان لفي خسر إلاّ الذين آمنوا، لأنّ الاستثناء معيار العموم إلاّ أنّ المستثنى خارج من الحكم. «انظر: حاشية الأنبابي على الرسالة البيانية، ص ٢١٩».

(٤) من آية ١٧٣ من سورة آل عمران.

(٥) انظر: الزمخشري: الكشاف ١: ٤٨٠.

ـ **اعتبار ما كان**: كقوله تعالى: ﴿وآتوا اليتامى أموالهم﴾[1]، سمي البالغون يتامى آعتباراً لما كانوا عليه من اليتم، وأوثر المجاز لقرب عهدهم بالصغر وللإشارة إلى وجوب المسارعة إلى دفع أموالهم إليهم حتى كأنّ آسم اليتامى باقٍ لم يزل عنهم، وقيل إنّ إطلاق اليتامى على البالغين إطلاق حقيقيّ وارد في أصل اللغة وذلك بناء على أنّ آسم الفاعل ونحوه من المشتقات حقيقة فيمن آتصف بالفعل ولو في الزمن الماضي، وقد يتوهم أنّه لا فرق بين إطلاق اليتيم على البالغ وإطلاق الطفل على الشيخ بآعتبار ما كان، وليس كذلك بل بينهما فرق، فالأول لم يتحقق فيه ضدّ ما كان برمته لعدم تبدّل موت الأب بضدّه وإن تبدّل الصغر بضدّه، بخلاف الثاني فقد تحقق فيه ضدّ ما كان برمته وهو الطفولية التي هي الصغر فقط[2].

ـ **اعتبار ما يكون**: أي آعتبار ما شأنه أن يؤول إليه الشيء ظنّاً أو قطعاً، فالأول كقوله تعالى: ﴿إنيّ أَراني أَعْصِرُ خمراً﴾[3]، أي أعصر عنباً سيؤول ظنّاً إلى خمر، وقيل لا مجاز في هذه الآية لأنّ الخمر[4] بلغة عمان اسم للعنب، والثاني كقوله تعالى: ﴿إنّك مَيّتٌ وإنّهم ميّتُون﴾[5]، وهذا مقطوع به في المستقبل لن يتخلف، والقرينة في الآية عقلية وهي الخطاب إذ من قام به الموت بالفعل لا يخاطب، وقيل من المجاز المرسل بهذه العلاقة قول الرسول: من قتل قتيلاً فله سلبه، أي شخصاً حيّاً يؤول إلى القتل، وردّ بعضهم كون

---

(١) من آية ٢ من سورة النساء.

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٩٣.

(٣) من آية ٣٦ من سورة يوسف.

(٤) عمان كغراب بلد باليمن. «انظر: الزمخشري: الكشاف ٢: ٣١٩؛ والفيروز ابادي: القاموس المحيط ٤: ٢٥١»، وهي سلطنة عمان المعروفة الآن.

(٥) آية ٣٠ من سورة الزمر. ومات يموت كقال يقول، ومات يمات كخاف يخاف، ومات يميت كباع يبيع، فهو ميت بالتخفيف وبالتشديد، وقيل الميت بالتخفيف الذي مات بالفعل، وبالتشديد الذي لم يمت ولكنه بصدد أن يموت، وقيل بالتشديد يصلح لما قد مات ولما سيموت، وقال الزجاج معناهما واحد ويستوي فيه المذكر والمؤنث. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٢٩».

هذا منه لأنّه لا يلزم وجود المفعول به بوصفه العنواني قبل تعلّق الفعل به، بل يجوز أن يكون مقارناً للفعل حاصلاً به كما في خلق الله السماوات[1].

ـ **الحاليّة**: وهي أن يطلق الحالّ ويراد المحلّ لما بينهما من الملازمة كقول جرير من قصيدة يمدح بها الحجاج:

قـل للجبـان إذا تـأخّـر سـرجُـهُ

هل أنت من شَرَكِ المنية ناجي[2]؟

فأطلق السرج وهو الحال، وأراد الفرس وهي المحلّ.

ـ **المحلية**: وهي أن يطلق المحلّ ويراد الحالّ، ومنه على آحتمال: جرى الميزاب، أي الماء، وقوله تعالى: ﴿فليدع ناديه﴾[3]، و﴿آسأل القرية﴾[4]، فالمراد بالنادي أهله، وبالقرية سكانها، ويحتمل أنها جميعاً من مجاز الحذف أي حذف المضاف[5]، وقيل إنّ حذف المضاف ليس من المجاز لأنّ المجاز آستعمال اللفظ في غير ما وضع له أولاً، والكلمة المحذوفة ليست كذلك، فالتجوّز في الآيتين ونحوهما إنّما هو في أن ينسب إلى المضاف إليه ما كان منسوباً إلى المضاف، وعلى هذا القول يكون المجاز في التركيب فهو من المجاز في الإسناد، أي من المجاز العقلي[6]، وقيل إن القرية باقية على حقيقتها والسؤال على وجه الإعجاز[7]، وقيل إنّ داود الظاهري نقل أنّ آسم القرية مشترك بين المكان وأهله[8]، وذهب السكاكي إلى أنّ هذه الأمثلة ونحوها لا تعدّ مجازاً، بل هي ملحقة بالمجاز ومشبهة به لما بينهما من الشبه وهـو آشتـراكهما في التعدّي عن

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٩٤ ــ ٩٥.

(٢) قال له الحجاج عند هذا البيت: ويلك لقد جرّأت عليّ الناس.

(٣) آية ١٧ من سورة العلق.

(٤) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٥) انظر: العدوي: حاشيته على شرح شذور الذهب ١ :٨٨.

(٦) انظر: العزّ بن عبدالسلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ص ١٤ ــ ١٥.

(٧) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٠٠.

(٨) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٠٠.

الأصل إلى غير أصل، فالحكم الأصلي في الكلام للقرية هو الجرّ والنصب مجاز، ومثل هذا يقال في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾[1]، فالأصل ليس مثله شيء بنصب مثله والجرّ مجاز، وفي قوله تعالى: ﴿وجاء ربّك﴾[2]، فالأصل في ربّك الجرّ وأما الرفع فمجاز[3].

وقد آجتمعت علاقة المحلية مع علاقة الحالية في قوله تعالى: ﴿خذوا زينتكم عند كل مسجد﴾[4]، فإنّ الزينة حالّة في الثياب، والمسجد محلّ الصلاة[5].

ـ **المجاورة أو المجاورية**: وهي كون الشيء مجاوراً لآخر في مكانه أو في الذهن كقولك: خَلَتْ الراويةُ، وتريد القربة، وقد أطلقت الراوية على القربة لأنّ الدابة أو البعير يحملان القربة فهما مجاوران لهما عند الحمل، ومنه قولك في التغليب: يشيب الله القانتين، وأنت تريد القانتين والقانتات، ومنه قول الشاعر:

فشككت بالرمح الأصمّ ثيابه ... ليس الكريم على القنا بمحرّم[6]

أراد بثيابه نفسه، ويحتمل أن تكون العلاقة فيه المحلية، ومنه قولك: قرأت المعاني[7]، إذ القراءة للألفاظ، وقولك: فهمت الألفاظ إذ الفهم للمعاني[7]، ويحتمل أنّ الأول من إطلاق المدلول على الدال والثاني من إطلاق الدال على المدلول[8].

---

(١) من آية ١١ من سورة الشورى.

(٢) من آية ٢٢ من سورة الفجر.

(٣) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢٠٨.

(٤) من آية ٣١ من سورة الأعراف.

(٥) انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٤٠.

(٦) ورد هذا البيت في ديوان عنترة في معلقته، ونسب أيضاً إلى جابر بن حُنَيّ التغلبي وهو شاعر جاهلي فارس من بكر بن وائل. «انظر: ديوان عنترة، البيت رقم ٥٦ من معلقته؛ وانظر نسبته إلى جابر في شرح النقائض، لأبي عبيدة معمر بن المثنى ١ :٤٨٥».

(٧) انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٤١.

(٨) ذكر الانبابي أنه يعدّ من علاقة المجاورة أو المجاورية إطلاق اسم المدلول على الدال كما في قولك قرأت المعاني، إذ القراءة للألفاظ، وعكسه كما آستظهره بعضهم كما في قولك فهمت الألفاظ، إذ الفهم للمعاني، ومنه قول المتنبي:

فهمت الكتابَ أبرَّ الكتب ... فسمعاً لأمر أمير العرب =

وقيل إنّه ليس لهذه العلاقة ضابط، إذ تطلق هذه العلاقة على صور فيها بعد وغرابة مثل إطلاق المسجد على الدار الملاصقة له[1].

وردّ هذا القول بأنّ نحو: اعتكفت العشر الأواخر من رمضان في هذا المسجد، مشيراً إلى الدار الملاصقة له، وعكسه نحو: اعتكفتها في دار بني فلان، إذا كانت مجاورة للمسجد الذي عناه بها، وكذلك ما نختـرعه من المجازات لعلاقة أخرى سمع نوعها سواء، فيصحّ التجوّز آكتفاء بسماع نوع العلاقة، ولا يصحّ القول بأن ذلك ليس على عمومه وأنّ علاقة المجاورة بالذات مقصورة على السماع[1].

ــ **البدلية**: أي كون الشيء بدلاً عن آخـر، نحو: ﴿فـإذا قضيتم الصلاة﴾[2]، أي أدّيتم[3]، فقد أطلق القضاء على ما هو بدل عنه وهو الأداء وآشتق منه قضيتم بمعنى أدّيتم، وقيل إنّ القضاء في اللغة يطلق على الأداء في وقته حقيقة كما يطلق على الأداء بعد وقته حقيقة أيضاً، إلّا أنّ الشرع خصّه بفعل الشيء بعد وقته فكان مجازاً شرعيّاً في الأداء، لكن المراد في الآية المعنى اللغوي فلا مجاز فيها.

ــ **المبدلية**: أي كون الشيء مبدلاً عنه آخر نحو: أكلت دم فلان، أي ديّته، وعكس بعضهم التمثيل فمثل للبدلية بهذا المثال ومثّل للمبدلية بالآية[3].

ــ **المتعلقية أو التعلّق**: أي كون الشيء متعلقاً بشيء آخر تعلّقاً مخصوصاً، وهو التعلّق الحاصل بين المصدر وبين ما آشتق منه من الصفات، ومنه إطلاق

= فإنّه يتخيّل مجاورة كل منهما للآخر، لكن يحتمل أن علاقته الحالية وعلاقة عكسه المحلية بتخيّل أنّ الدال محلّ للمدلول إذ المعاني كامنة في الألفاظ وقد آشتهر أنّ الألفاظ قوالب المعاني لحلولها فيها على وجه التخيل وأنّ علاقته المسببية بآعتبار الفهم وعلاقة عكسه السببية بآعتباره، إذ الدال سبب في فهم المدلول. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٤١».

(١) انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٤٤.

(٢) من آية ١٠٣ من سورة النساء.

(٣) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٠٤.

المصدر على آسم الفاعل نحو: رجل عـدل أي عادل وذلك على آحتمـال والاحتمال الثاني أنه مصدر باقٍ على حقيقته من مجاز الحذف أو من سلوك طريق المبالغة، وإطلاق اسم الفاعل على المصدر نحو: قم قائمًا، أي قياماً وذلك على آحتمال، والاحتمال الثاني أنّه اسم فاعل باق على حقيقته حال مؤكده أو حال مؤسسه بمعنى مستمراً على القيام، ومنه إطلاق المصدر على آسم المفعول نحو قوله تعالى: ﴿هذا خَلْقُ الله﴾[1]، أي مخلوقه، وذلك على آحتمال، والاحتمال الثاني أنّه مصدر باقٍ على حقيقته من مجاز الحذف، أي أثر خلق الله، وإطلاق اسم المفعول على المصدر كقولهم ليس له[2] معقول ومفهوم، أي عقل وفهم وذلك على آحتمال، والاحتمال الثاني أنّه آسم مفعول باقٍ على حقيقته على معنى أنّه ليس له شيء معقول ومفهوم لعدم عقله وفهمه فهو كناية عن نفي العقل والفهم.

أو التعلّق الحاصل بين بعض الصفات وبعضها ومنه إطلاق آسم المفعول على آسم الفاعل كقوله تعالى: ﴿حجاباً مستوراً﴾[3]، أي ساتراً وذلك على آحتمال، والاحتمال الثاني أنّه آسم مفعول باق على حقيقته، والمعنى: مستوراً عن الحسّ لأنه حجاب معنويّ، وقيل إنّ مستوراً للنسب كلابن وتامر، أي ذا ستر، وهو وإن آشتهر في فاعل فقد جاء في مفعول أيضاً، وإطلاق اسم الفاعل على اسم المفعول كقوله تعالى: ﴿خلق من ماء دافق﴾[4]، أي مدفوق، وإنّما ساغ كون دافق بمعنى مدفوق لأنّ دفق متعدّ عند الجمهور لا لازم حتى يرد أنه لا يتأتّى منه مدفوق، إذ آسم المفعول إنّما يصاغ من المتعدّي، وقيل إنّ الفعل

---

(١) من آية ١١ من سورة لقمان.

(٢) لم يجيء من المصادر على وزن مفعول إلّا أسماء قليلة وهي الميسور والمعسور والمحلوف، بمعنى اليسر والعسر والحلف، والمعقول والمجلود، أي ليس له عقل ولا جلد، وقد ألحق بها قوم المفتون، وليس في كتب اللغة ومعاجمها مجيء المفهوم بمعنى الفهم. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٤٦».

(٣) من آية ٤٥ من سورة الإسراء.

(٤) آية ٦ من سورة الطارق.

دفق لازم بمعنى آنصبّ فدافق بمعنى منصبّ، وقيل ماء دافق بمعنى ذي دفق، وهو صبّ فيه دَفْعٌ وعلى هذا يكون للنسب كلابن وتامر ولا مجاز فيه.

هذه هي علاقات المجاز المرسل على التحقيق كما يقول الصبان في رسالته[1] البيانية، والزيادة على هذه العلاقات والنقص عنها خلافه، فعلاقة التضادّ مثلاً التي زادها بعضهم ومثّل لها بالجون للأسود وللأبيض وبالمفازة للبرّية المهلكة وبالبصير للأعمى وبالبياض للسواد وبالقيام للقعود هي في حقيقة الأمر راجعة للاستعارة لعلاقة الضدّية الداخلة في المشابهة «وذلك لأنّ من يستعمل آسم أحد الضدّين في الآخر ينزّل التضادّ منزلة التناسب تهكّمًا وآستهزاء، أو مطايبة وآستملاحاً، فيشبّه أحدهما بالآخر بناء على ذلك التضادّ المنزّل منزلة التناسب، ويستعير لفظ المشبه به للمشبه، فيقول مثلاً: جاءني أسد، ويريد رجلاً جباناً للتهكم والاستهزاء، أو يقول: رأيت كافوراً، ويريد زنجيّاً للمطايبة والاستملاح، أي الإتيان بما فيه ملاحة وظرافة، ومن أسباب تنزيله منزلة التناسب التفاؤل، كما في إطلاق البصير على الأعمى»[2]، فليست من علاقات المجاز المرسل، وزيادة المضاف والحرف وحذفهما كقوله تعالى: ﴿أدْخِلُوا آل فرعون﴾[3]، أي أدخلوا فرعون، وقوله تعالى: ﴿لئلا يعلم أهل الكتاب﴾[4]، أي لأن يعلم، وقوله تعالى: ﴿وآسأل القرية﴾[5]، أي أهل القرية[6]، وقوله تعالى: ﴿أن كان ذا مال﴾[7]، أي لأن كان، ليست أيضاً من

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٧٤ ـ ١٠٧.

(٢) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٧٢.

(٣) من آية ٤٦ من سورة غافر.

(٤) من آية ٢٩ من سورة الحديد.

(٥) من آية ٨٢ من سورة يوسف.

(٦) قيل إنّ القرية تطلق على الأبنية المجتمعة وعلى أهلها على وجه الاشتراك، وقد ذكر الفنري أنّ هذا القول لا يلتفت إليه لأنه معلوم أنّ القرية موضوعة للجدران المخصوصة دون الأهل، فإذا أطلقت على الأهل لم تطلق إلاّ بقرينة، ولو كانت مشتركة لم يكن كذلك. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٤٨».

(٧) من آية ١٤ من سورة القلم.

علاقات المجاز المرسل، بل ليس المجاز فيهما بالمعنى المتعارف بل بمعنى آخر هو مطلق التوسع[1].

كذلك فإنّ إنقاص علاقة الآلية والمبدلية وردّهما للسببية، والبدلية وردّها للمسببية، واللزوم وردّه للسببية والمسببية، والعموم والخصوص وردّهما للإطلاق والتقييد، والتعلّق وردّه للكلية والجزئية، هو خلاف التحقيق[2].

والغريب أنّ الصبان نفسه كان قبل تصنيفه الرسالة البيانية قد نظم علاقات المجاز المرسل في كواكبه الدرية وذكر أنها إحدى وعشرون علاقة على التحقيق[3]، قال:

إنّ علاقات المجاز المرسل ... إحدى وعشرون كما سينجلي
فسببية مسببية ... ولازمية وملزومية
كلية جزئية حاليّه ... مع المحلية والآليه
مع آعتبار ما مضى والأول[4] ... ثم عموم وخصوص يتلو
داليّة كذلك مدلوليه ... ضدّية تعلّق بدليّه
الإطلاق والتقييد والمجاوره ... فآدع لمن نظمها بالمغفره

وأيّاً ما كان الأمر فإنّ المجاز المرسل يعدّ من أبهى أنواع المجاز ومن أكثرها حسناً وتداولاً في اللغة، ومن أبلغها أثراً في صناعة البيان، وكل ذلك يبدو واضحاً من خلال الأغراض العامة التي يشارك فيها غيره من ألوان المجاز الأخرى، وهي الأغراض المتمثلة في أنّه يوسّع اللغة، ويؤدّي إلى التنويع في التعبير، ويساعد على إيراد المعنى بصور مختلفة، وفي أنه قد يكون أصلح للقافية

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٠٥ ــ ١٠٦.
(٢) انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ١٩٦.
(٣) انظر: الصبان: الكواكب الدرية في العلاقات المجازية، ص ٣.
(٤) المقصود بالأول هو آعتبار ما يكون، وهو المسمّى عند أهل البلاغة بالأول. «انظر: الصبان: الكواكب الدرية في العلاقات المجازية، ص ٦».

في الشعر، وللسجع في النثر، وفي أنّه قد يحقق الإيجاز الذي تستحبّه العرب وتعدّه من أهمّ سمات البلاغة، أو هو البلاغة نفسها، فجري الوادي مثلاً سواء آعتبرناه مجازاً عقلياً أو مجازاً مرسلاً أوجز من جري ماء الوادي فضلاً عمّا فيه من إشعار بكثرة الماء وشموله لجميع أجزاء الوادي، وتتمثّل هذه الأغراض أيضاً في أنّ المعنى إذا عبّر عنه بالحقيقة حصل العلم به منضبطاً على وجه الكمال دون آستثارة للذهن، أما إذا عبّر عنه بأيّ لون من ألوان المجاز فإنّ العلم به يحصل على وجه يحمل على آستثارة الشوق وجذب الانتباه إلى معرفة ما لم يعلم، وهذه عملية نفسية وذهنية تؤدّي إلى مزيد من تذوّق ما في النصّ الأدبي من وجوه الحسن والجمال، وتحقق غاية هامة في صناعة الكلام، وتؤثّر في تحسين اللفظ وترقية المعنى.

وكما يبدو البهاء والحسن والأبلغية من خلال الأغراض العامة للمجاز ومنه المجاز المرسل كما أسلفنا، فإنّها تبدو بوضوح أيضاً من خلال الأغراض الخاصة التي تتحقق من آستعمال المجاز المرسل، وهي كثيرة، منها: أنّ هذا المجاز قد يكون ألطف من الحقيقة في النطق وأخفّ، وأوضح منها في المعنى وأسهل، كما في إطلاق العين على الربيئة مثلاً، وهي الشخص الرقيب، فإنّ العين أخفّ على السمع واللسان، وهي أيضاً أوضح لدى السامع والقارىء، ومنها: أنّه قد يعين المتكلم على تحقيق غرضه الذي يقصده من التعظيم والتحقير على نحو أقوى، كقولك: رأيت القاضي، تريد الطالب الذي يدرس القانون، وكقولك: انظر إلى الجيفة، تريد من سيموت، ومنها: أنه قد يفيد المبالغة كما في إطلاق الأصابع على الأنامل، ممّا يشعر بشدّة الرعب، وغير ذلك.

* * *

أما الاستعارة فهي القسم الآخر من أقسام المجاز اللغويّ وهي ما كانت العلاقة فيها المشابهة، وتعدّ الأوسع لكثرة أنواعها وتنوّع أشكالها وكثرة ما وقع منها في كلام العرب، وللعلماء أقوال كثيرة فيها، فقد ذكر الجاحظ مثلاً أنّ جعل المطر بكاءً من السحاب إنما هو «على طريق الاستعارة وتسمية الشيء باسم غيره

إذا قام مقامه»(١)، وبدأ ابن المعتز كتابه «البديع» بها، وأكثر من التمثيل لها بعد أن عرّفها بأنّها «استعارة الكلمة لشيء لم يُعْرَفْ بها من شيء قد عرف بها»(٢)، وعرّفها أبو هلال العسكري بأنّها «نقل العبارة عن موضع آستعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض»(٣)، وقال عبدالقاهر إنّ الاستعارة «أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه، تريد أن تقول: رأيت رجلاً هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء، فتدع ذلك وتقول: رأيت أسداً، وضربٌ آخر من الاستعارة وهو ما كان نحو قوله: إذْ أصبَحَتْ بيد الشَّمال زمامها(٤)، هذا الضرب وإن كان الناس يضمّونه إلى الأول حيث يذكرون الاستعارة، فليسا سواءً، وذاك أنّك في الأول تجعل للشيء الشيء ليس به، وفي الثاني تجعل للشيء الشيء له، تفسير هذا أنّك إذا قلت: رأيت أسداً، فقد ادعيت في إنسان أنّه أسد وجعلته إيّاه، ولا يكون الإنسان أسداً، وإذا قلت: إذ أصبحتْ بيد الشمال زمامها، فقد ادعيت انّ للشمال يداً ومعلوم أنّه لا يكون للريح يد»(٥) وذكر السكاكي أن الاستعارة «أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدّعياً دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخصّ المشبه به»(٦)، وعّرفها ابن الأثير بأنها «نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طيّ ذكر المنقول إليه»(٧)، وذهب العلويّ في توجيه معناها

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين. ص ١ : ١٥٣.

(٢) ابن المعتز: البديع. ص ٢.

(٣) أبو هلال العسكري: الصناعتين. ص ٢٧٤.

(٤) أراد بالشمال السحاب، وهذا هو الشطر الثاني من بيت لبيد، وشطره الأول: وغداةِ ريح قد كشفتُ وَقرَّةٍ، أو وغداة ريح قد وزعتُ وَقَرَةٍ، والضمير في أصبحت يعود على الغداة، أي أصبحت الغداة الغالب عليها الشمال، وهي أبرد الرياح. «انظر: ديوان لبيد، معلقته ص ١٧٦».

(٥) عبدالقاهر: دلائل الإعجاز. ص ٥٣.

(٦) السكاكي: مفتاح العلوم. ص ١٩٦.

(٧) ابن الأثير: المثل السائر. ص ٢ : ٨٣.

إلى «أن الواحد منّا يستعير من غيره رداءً ليلبسه، ومثل هذا لا يقع إلاّ من شخصين بينهما معرفة ومعاملة فتقتضي تلك المعرفة استعارة أحدهما من الآخر، فإذا لم يكن بينهما معرفة بوجه من الوجوه فلا يستعير أحدهما من الآخر من أجل الانقطاع، وهذا الحكم جارٍ في الاستعارة المجازية، فإنّك لا تستعير أحد اللفظين للآخر إلاّ بواسطة التعارف المعنويّ كما أنّ أحد الشخصين لا يستعير من الآخر إلاّ بواسطة المعرفة بينهما»[1]، ونقل أيضاً في تعريفها أنهّا «ذكر الشيء باسم غيره وإثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه»[2] أو «تصييرك الشيءَ الشيءَ وليس به، وجعلك الشيء للشيء وليس له بحيث لا يُلحظ فيه معنى التشبيه صورةً ولا حُكمًا»[2]، ونقل ابن حِجَّة الحموي أطرافاً من أقوال البلاغيين وآرائهم في حدّ الاستعارة والتطبيق عليها، وفي منزلتها، فذكر أنهّا «عندهم أفضل من المجاز، وهي أخصّ منه، إذ قصد المبالغة شرط في الاستعارة دون المجاز، وموقعها في الأذواق السليمة أبلغ، وليس في أنواع البديع أعجب منها إذا وقعت مواقعها، وللناس فيها اختلاف كبير، وأمّا أصحاب المعاني والبيان فإنهّم أطلقوا فيها أعنّة أقلامهم، وجالوا بها في ميادين البحوث، وليس الغرض هنا إلاّ نفس الاستطراد إلى ما وقع فيها من المحاسن نظمًا ونثراً بعد تقريبها إلى الأذهان بحدود يزول بها الالتباس، حدّ الرمّاني الاستعارة فقال: هي تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على سبيل النقل، وذكر ابن سنان الخفاجي في سّر الفصاحة كلام الرمّاني وقال: تفسير هذه الجملة قوله عز وجل: ﴿واشتعل الرأس[3] شيباً﴾، استعارة لأنّ الاشتعال للنار ولم يوضع في أصل اللغة للشيب، فلمّا نقل إليه بان المعنى لما اكتسبه من التشبيه، لأنّ الشيب لمّا كان يأخذ من الرأس شيئاً فشيئاً حتى يحيله إلى غير لونه الأول كان بمنزلة النار التي تسري في الخشب حتى تحيله إلى غير حاله المتقدمة، فهذا هو نقل العبارة عن الحقيقة في الوضع للبيان. . . وقال ابن

(١) العلوي: الطراز. ص ١: ١٩٨.
(٢) العلوي: الطراز. ص ١: ٢٠٢.
(٣) من آية ٤ من سورة مريم.

أبي الأصبع في تحرير التحبير: هي نقل اسم الراجح إلى المرجوح لطلب المبالغة في التشبيه وحسن البيان، فإنك إذا قلت: زيد أسدٌ، فقد نقلت اسم الأسد لزيد، لكن الأسد راجح في الجراءة وزيد مرجوح، وقد بالغت في تشبيه زيد بالأسد وأحسنت البيان»[1].

وهكذا أطبق الجميع على أنّ التشبيه أساس الاستعارة فهو أصل لها وهي تطوير له، ومع هذا فقد رأينا خلطاً بين المصطلحين عند بعض البلاغيين الذين أطلقوا أحياناً على بعض التشبيهات اسم الاستعارة وعلى بعض الاستعارات اسم التشبيه، فمن الاستعارات التي عدّها ابن[2] المعتز وأبو هلال[3] تشبيهاً قول أبي نواس:

يبكي فيُلْقِي الدُّرَّ من نرجس
ويَلْطِمُ الوردَ بعُنّاب[4]

ومن الاستعارات التي عدّها أبو هلال[3] من التشبيه بل من أتمّ التشبيه قول الوأواء الدمشقي:

وأسبَلَتْ لؤلؤاً من نرجس فسقَتْ
ورداً وعضّت على العُنّاب بالبَرَدَ

ومن التشبيهات التي عدّها ابن فارس[5] استعارة قوله تعالى: ﴿كأنهم

---

(١) ابن حجة الحموي: خزانة الأدب. ص ٤٨.

(٢) انظر: ابن المعتز: البديع. ص ٧٤؛ وقد عد هذا البيت من عجائب التشبيه ورواه:
تبكي فتُذْري الدُّرَّ من نرجس
وتلطِم الوردَ بعُنّاب

(٣) انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين. ص ٢٥٧.

(٤) قبله:
يا قمراً أبصرتُ في مأتم
يندُبُ شجواً بين أتراب
انظر: أبو هلال العسكري: الصناعتين. ص ٢٥٧».

(٥) انظر: ابن فارس: الصاحبي. ص ٣٣٤.

حُمُر[1] مستنفره، وقول الشاعر[2]:

دُفِعْتُ إلى شيخ بجنب فِنَائِه
هو العِيرُ إلّا أنه يتكلَّمُ

ومن التشبيه الذي عدّه أبو هلال استعارة[3] قول البحتري:

صَفَتْ مثلَ ما تصفُو المُدَامُ خِلَالَه
ورقّت كما رقّ النسيمُ شمائلهُ

كذلك تردّد البلاغيون بين القول بالتشبيه والقول بالاستعارة في نحو قوله تعالى: ﴿هنّ لباس لكم وأنتم لباس[4] لهنّ﴾، فقد ذهب أبو هلال[5] إلى جعل ما في الآية من الاستعارة، وإلى أنّ الاستعارة فيها أبلغ من الحقيقة، ولكنّه في الوقت نفسه ذكر احتمال أن تكون تشبيهاً بغير أداة.

وقد اضطربت مواقف البلاغيين في التشبيه المضمر الأداة وهو التشبيه المؤكد أو البليغ بين القول فيه بالاستعارة أو بالتشبيه، فأكثر علماء البيان يرون أنّه ليس من باب الاستعارة وأنّه من باب التشبيه المضمر الأداة، ومن هذا الفريق القاضي الجرجاني الذي قال «وربّما جاء من هذا الباب ما يظنّه الناس استعارة وهو تشبيه أو مثل، فقد رأيت بعض أهل الأدب ذكر أنواعاً من الاستعارة عدّ فيها قول أبي نواس:

والحبُّ ظهرٌ أنت راكبُهُ   فإذا صرفْتَ عِنَانَه انصرفا

---

(١) آية ٥٠ من سورة المدثر.

(٢) أنشد ابن عرفة هذا البيت وقال: أنشدنا أحمد بن يحيى عن ابن الأعرابي هذا البيت، وقيل إنّ رجلاً من العرب نزل برجل من الأعراب فقدّم إليه جراداً فقال في ذمّه أبياتاً منها هذا البيت. «انظر: ابن فارس: الصاحبي، ص ٣٣٤».

(٣) انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين. ص ٣٠٧.

(٤) من آية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٥) انظر: أبو هلال العسكري: الصناعتين. ص ٢٧٦.

ولست أرى هذا وما أشبهه استعارة، وإنّما معنى البيت: إنّ الحبّ مثل ظهر، أو الحبّ كظهر تديره كيف شئت إذا ملكت عِنَانَه، فهو إما ضرب مثل أو تشبيه شيء بشيء، وإنّما الاستعارة ما آكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها»[1].

وعبدالقاهر الجرجاني الذي رأى أنّ قولك: لقيت أسداً ونحوه ممّا لم يقصد المتكلم فيه المعنى الذي وضع له لفظ الأسد في أصل اللغة فهو استعارة، وأنّ اعتبار قولك: زيدٌ أسدٌ مما ذكر فيه المشبه والمشبه به جميعاً استعارة فيه شبهه، وما يقتضيه القياس أنّه تشبيه حذفت أداته وليس استعارة[2].

ومن هذا الفريق أيضاً الزمخشري[3] والسكاكي[4] والقزويني[3] وابن الأثير[5] فقد ذهبوا هذا المذهب وقالوا بما قال به القاضي الجرجاني وعبدالقاهر، ثم ابن هشام الأنصاري الذي قال «المبتدأ لا بدّ أن يكون عين الخبر نحو زيد أخوك أو مشبهاً به نحو زيد أسد»[6].

وفريق آخر منهم يرى أنّه بحقيقة الاستعارة أشبه ومن هذا الفريق الخوارزمي[7] والعسكري[8] والغانمي[8] والآمدي[8] والخفاجي[8]، ووجهة نظر هذا الفريق أنّ الاستعارة ليس لها آلة والتشبيه له آلة، فما كانت فيه آلة التشبيه ظاهرة فهو تشبيه، وما لم تكن فيه ظاهرة فهو استعارة، فقولك: زيد الأسد، لا آلة فيه فوجب كونه من الاستعارة، كذلك فإنّ المفهوم من: زيد الأسد، مثل المفهوم من: لقيت الأسد، وأتاني أسد، فإذا كان مفهومها واحداً

---

(١) القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه. ص ٤١.
(٢) انظر: عبدالقاهر: أسرار البلاغة. ص ٢٥٩.
(٣) انظر: القزويني: الايضاح. ص ٢: ٢٨١.
(٤) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم. ص ١٨٩.
(٥) انظر ابن الأثير: المثل السائر. ٢: ١٠٩ ـ ١١٠.
(٦) ابن هشام: شرح شذور الذهب. ص ٥٢.
(٧) انظر: الخوارزمي: مفاتيح العلوم. ص ٦٠.
(٨) انظر: العلوي: الطراز. ص ١: ٢٠٦.

في المبالغة في المجاز، فإذا قضينا بكون أحدهما استعارة وجب أن يكون الآخر كذلك[1] من غير تفرقة بينهما.

وقد فصّل العلويّ القول في آراء الفريقين وساق حججهم على وجه ضافٍ ثم اختار رأياً مستقلاً في الموضوع فيه تفصيل وتحليل وتوجيه وتخريج وترجيح بين[2] النماذج الأدبية المتنوعة، فقد ذهب إلى أنّ ما كان من قبيل التشبيه المضمر الأداة كقولنا: زيد الأسد، وزيد أسد، فليس يخلو حاله من قسمين، فالقسم الأول أن يكون الكلام مسوقاً على جهة الاستعارة، فلو قدّرنا ظهور آلة التشبيه لنزل قدره ولخرج عن ديباجة بلاغته، فما هذا حاله يكون من باب الاستعارة ويفْسد جعله من التشبيه، ومثاله قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناحَ الذلّ من الرحمة﴾[3]، فالخفض استعارة بليغة، فلو ذهب بجعله تشبيهاً قائلاً: اخفض لهما جانبك الذي هو كالجناح كان من الركة بمكان، فما هذا حالهُ من رقيق الاستعارة وعجيبها، فلو أظهرت التشبيه فيه لكان غثًّا من الكلام فضلاً عن أن يكون بليغاً، والقسم الثاني أن يكون الكلام متسّقاً مع ظهور أداة التشبيه، وهذا كقولنا زيد الأسد، فإنك لو قلت زيد كالأسد كان الكلام سديداً، وكقول البحتري:

إذا سَفَرتْ أضاءتْ شمسَ دَجْنٍ
ومالتْ في التعطُّف غُصْنَ بانِ

فإنّك لو قلت: سفرت مثل ضوء الشمس، ومالت في التعطف مثل غصن البان، لم يخرج الكلام عن بلاغته، وعن هذا قيل إنّ: زيد أسد، الأحقُّ أن يكون من باب الاستعارة، وزيد الأسد من باب التشبيه، لأنّ الكاف يحسن إظهارها في المعّرف باللام دون المنكر، وانتهى العلويّ من تصوير رأيه إلى القول «فينْحَلُّ من مجموع كلامنا أنّ الاستعارة لا تفتقر إلى أداة التشبيه، وأنّ التشبيه

(١) انظر: العلوي: الطراز. ص ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
(٢) انظر: العلوي: الطراز. ص ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٧.
(٣) من آية ٢٤ من سورة الاسراء.

لا بدّ فيه من ذكر الأداة، وهي الكاف وكأنّ ومثل ونحو وما شاكلها، فكلّما ازداد التشبيه خفاءً ازدادت الاستعارة حسناً ورشاقةً وكلّما ظهر معنى التشبيه تَعَفَّت آثار الاستعارة. . . واتضح أمر المشابهة»[١].

وقد استوفى السيوطيّ[٢] أيضاً القول في تحرير الفرق بين الاستعارة والتشبيه البليغ الذي حذفت أداته استيفاء لا مزيد عليه عرض من خلاله آراء العلماء ووجهات نظرهم التي استنبطوها مما ساقوه من الشواهد وأقاموه من الأدلة وذلك على نحو قد يزيد عن الذي فعله العلوي قبله في هذا الموضوع.

وأيّاً ما كان الأمر، فإنّ مدار القول في الفرق بينهما إنّما هو على المنقول والمنقول إليه، فإذا ذكرا معاً كان ذلك تشبيهاً، وهو نوعان: تشبيه مظهر الأداة مثل زيد كالأسد، وهو التشبيه الصريح، وآخر مضمر الأداة مثل زيد أسد، وهو التشبيه المؤكد، وهذا هو الذي خلطه بعض علماء البيان بالاستعارة ولم يفرّقوا بينه وبينها في بعض الأحيان.

ومن أعجب العجب أن يقع رجل مثل العلوي فيما هو أفحش من الخلط بين التشبيه المؤكد والاستعارة على الرغم ممّا قاله هو وما قاله من سبقوه ولحقوه عن الفروق بينهما على ما عرضناه قبل قليل، فقد عدّ العلويّ من الاستعارة قوله تعالى: ﴿كأنهنّ الياقوت والمرجان﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿كأنهنّ بَيْضٌ مكنون﴾[٤]، مع أنّ هذا ليس من التشبيه المؤكد حتى يختلط عليه الأمر فيهما، بل هو من التشبيه الذي صرّح فيه بالأداة كما هو واضح أشدّ الوضوح، ولا يخفى ما في تخريج العلوي[٥] بأن الاستعارة في الآيتين إنما هي من الاستعارة المقدّرة بتقدير طرح أداة التشبيه من التكلف والتمحّل، إذ فيه الصيرورة إلى ما لا يجب مع إمكان غيره بيسر وظهور.

---

(١) العلوي: الطراز. ص ١: ٢٠٧ ــ ٢٠٩.

(٢) انظر: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن. ص ٢: ٤٦ ــ ٤٧.

(٣) آية ٥٨ من سورة الرحمن.

(٤) آية ٤٩ من سورة الصافات.

(٥) انظر: العلوي: الطراز. ص ١: ٢٤٣.

ومما يسترعي الانتباه في هذه القضية رأي لابن مالك[1] فيها فحواه أنّ قولنا: هذا أسد فيه ثلاثة أوجه، الأول: تنزيل المشار إليه منزلة الأسد مبالغة دون أداة تشبيه، والثاني: أن تنوي أداة التشبيه فيكون التقدير هذا كالأسد، وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد، أما الثالث فإنّه يكون بتأويل أسد بصفة وافية بمعنى الأسدية، ويجري أسد مجرى ما أوّلته به وهو الأسديّة فيتحمل الضمير، أمّا إذا أشرت بقولك: هذا أسد إلى حيوان مفترس فلا يتحمّل ضميراً. وقد تبنىّ البهاء السبكي هذا الرأي ووصفه بأنّه «الحقّ الذي لا محيص له، فظهر بذلك صحَّة ما قلناه من أنّ زيدٌ أسد يصحّ أن يكون تشبيهاً وأن يكون استعارة بحسب المقام»[1].

ويظهر لي من تتبّع المختلفين وأقوالهم في الفرق بين التشبيه بلا أداة، والاستعارة أنّ من قال بالاستعارة في زيد أسد ونحوه هم في الغالب أهل البلاغة المنطقية، في حين أنّ من قال فيها بالتشبيه المؤكد هم في الغالب من البلاغيين الذين يميلون إلى تحكيم الذوق الأدبي في آرائهم.

وأيّاً ما كان الأمر فإنّ مطاف البيانين انتهى إلى القول بأنّ: رأيت أسداً وأمثاله استعارة باتفاق، وإنّ زيد كالأسد وأمثاله تشبيه باتفاق، وأنّ زيد أسدٌ وأمثاله قد وقع فيها الخلاف بين أن تكون استعارة أو تشبيهاً بليغاً، لأنهّا تدور على اعتبارين أحدهما أن يجعل المحذوفان وهما الأداة ووجه الشبه نسياً منسياً غير ملحوظين ولا مقدرين وحينئذ توجد دعوى الاتحاد وكمال المبالغة، وثانيهما أن يلاحظ المحذوفان كلاهما أو أحدهما تقديراً فيعرى حينئذ من هذه الدعوى، لأنّ المقدّر كالثابت، وهو عند الثبوت عارٍ فكذا عند التقدير، ومردّ الاشتباه بين الاستعارة والتشبيه البليغ إنمّا هو اشتراكهما حين حذف أداة التشبيه ووجه الشبه في تناسي المتشبيه، وقد صرّح كثيرٌ بأنّ الفرق بينهما انّ الاستعارة يجب فيها تناسي التشبيه ويمتنع فيها تقدير أداته، والتشبيه البليغ يجب فيه تقدير أداته، ففي نحو: زيد أسد، يقصد التشبيه تارة على ما يقول البهاء السبكي فتكون

---

(١) السبكي: عروس الأفراح. ص٣: ٣٠٠ ــ ٣٠١.

الأداة مقدرة، وتقصد الاستعارة تارة أخرى على ما يقول أيضاً فلا تكون الأداة مقدرة ويكون الأسد مستعملاً في الرجل الشجاع بقرينة الإخبار به عن زيد، فإنْ قامت قرينة على تقدير الأداة صرفنا الكلام إلى التشبيه المؤكد وإن لم تقم فنحن بين إضمار واستعارة، والاستعارة أولى على ما يراه البهاء السبكي فيصار إليها[1].

ومن أطرف ما وقع فيه الاشتباه بين التشبيه والاستعارة على الرغم من وضوح الأمر فيه ما روي أنّ عديّ بن حاتم خفي عليه المراد بلفظ الخيط في قوله تعالى: ﴿حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر﴾[2]، فحمله على الحقيقة الظاهرة، قال عديّ: لما نزلت هذه الآية أخذت عقالاً أسود وعقالاً أبيض فوضعتهما تحت وسادتي فنظرت فلم أتبينّ، فذكرت ذلك للنبّي فقال: «إنّ وسادك لطويل عريض، إنما هو الليل والنهار»[3]، ويرى السكاكي أنّ الخيط الأبيض والخيط الأسود في الآية من التشبيه حيث بيّنا بقوله تعالى: ﴿من الفجر﴾، ولولا ذلك لكانا من الاستعارة[4]، ويذهب الصبان إلى مثل هذا لأن الله بينّ في الآية الخيط الأبيض بالفجر صريحاً، وفي ضمنه تبيين الخيط الأسود بسواد الليل، فهو من باب التشبيه البليغ لا من الاستعارة[5].

على أنّه كما وقع الخلط بين الاستعارة والتشبيه المؤكد، وقع أيضاً بين الاستعارة والكناية، وقد رأينا هذا في تمثيل ابن فارس[6] للاستعارة بقول العرب: انشقت عصاهم، إذا تفرقوا، وبقولهم: كشفت عن ساقها الحرب، إذا اشتدت، والأظهر أنّ الأول أقرب إلى الكناية عن الفرقة، وأنّ الثاني أقرب إلى الكناية عن شدّة الحرب، وإنّما الاستعارة في ساقها فقط، يستضاء على هذا

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية. ص ٨ ــ ١٢؛ وحاشية الانبابي على الرسالة البيانية. ص ٤٠.

(٢) من آية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٣) انظر: عبدالقاهر: أسرار البلاغة. ص ٢٥٨ ــ ٢٥٩.

(٤) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم. ص ١٨٩.

(٥) انظر: الصبّان: الرسالة البيانية. ص ١٠٧.

(٦) انظر: ابن فارس: الصاحبي. ص ٣٣٤.

الأظهر بما قيل في تحقيق الفرق بين الاستعارة والكناية من أنّه قد يدل باللفظ المفرد ولا يراد منطوقه ويراد لازمه كما تقول زيد أسد، فلا تريد حقيقة الأسد لمنطوقه، وإنّما تريد شجاعته اللازمة وتسندها إلى زيد، وهذه هي الاستعارة، وقد يدل باللفظ المركب على ملزومه كما تقول زيد كثير الرماد، وتريد به ما لزم ذلك عنه من الجود، لأن كثرة الرماد ناشئة عنه فهي دالة عليه، وهذه دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركب[1].

* * *

قبل أن نشرع في بيان أقسام الاستعارة بإيجاز، نعرض بعض الفوائد، ونستعرض أطرافاً من المناقشات الطريفة في أمور تتعلّق بالكلام في الاستعارة ـ وكذلك في المجاز المرسل ـ من بعض نواحيها.

ففي موضوع علاقة الاستعارة وهي المشابهة لا بدّ من القول بأنّ هذه المشابهة تقع في صورتين إحداهما صورة المعنى والثانية صورة الشكل والهيئة، فالأولى كما في آستعمال الأسد في الرجل الشجاع، والصورة فيه معنىً هو الشجاعة، والأخرى كما في قولنا: رأيت في الحائط فرساً، والصورة فيه شكل قائم على تشابه الفرس الحقيقي والفرس المنقوش على الحائط في الهيئة الفرسيّة، هذا عند البيانيين، أمّا الأصوليون فإنهّم يسمّون هذا مجازاً بالشكل «من هنا كان ما وقع في بعض الكتب من أنّ المشابهة في الشكل من علاقات المجاز المرسل خطأ»[2].

والمشابهة في صورة المعنى كما تكون حقيقية على ما مثلنا بالشجاعة في آستعمال الأسد في الرجل الشجاع فإنهّا تكون تنزيلية في نحو رأيت أسداً وأنت تقصد رجلاً جباناً، ورأيت كافوراً وأنت تقصد رجلاً زنجيًّا[3]. ومن أطرف ما آستشكل به القول بأنّ الاستعارة وكذلك المجاز المرسل مع كونهما مدار علم

---

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة. ص ٥٢٠.

(٢) الصبان: الكواكب الدرية، ص ٢.

(٣) انظر: حاشية الصبان على شرح العصام على السمرقندية، ص ٢٩ ــ ٣٠.

البيان ومحطّ رحال البلغاء لم يقم برهان على ثبوتها في كلام العرب سوى أنّا نراهم يقولون في بيان مجيء الرجل الشجاع: جاءني الأسد، وفي بيان مجيء أهل القرية جاءني القرية، وهذا لا يدلّ على الاستعارة والمجاز المرسل لأنه يحتمل أن يكون المضاف مقدراً، والتقدير: جاءني مثلُ الأسد، وجاءني أهل القرية، فلا يكون آستعارة ولا مجازاً مرسلاً.

ومن أحسن ما قيل في الاجابة عليه أنّ آحتمال تقدير المضاف غير صحيح في كلّ آستعارة وفي كلّ مجاز مرسل حتى يمنع ثبوتها في كلام العرب، فإنّ كثيراً من الاستعارات والمجازات المرسلة لا يصحّ فيها تقدير المضاف، بل لا بدّ من تخريجها على الاستعارة والمجاز المرسل، فمن ذلك الاستعارة في الأفعال والحروف وأمثلتها معروفة، والمجاز المرسل في الأفعال كقوله تعالى: فإذا قرأت القرآن[1]، أي أردت قراءته، ومن ذلك أيضاً ما أجري عليه ما يمنع من تقدير المضاف كالضمير والنعت كقول زهير بن أبي سُلمى[2]:

لدى أسد شاكي السلاح مقذّف

له لبد أظفاره لم تقلّم[3]

إذ لو قدّر هنا المضاف وقيل لدى مثل أسد لكان شاكي السلاح نعتاً لغير مذكور وغير معلوم، وعلى تسليم عمله يلزم تشتيت النعوت، والفصل بين أسد ونعوته بأجنبيّ وهو شاكي السلاح، وهذا لا يجوز، وجعل شاكي السلاح نعتاً

---

(١) من آية ٩٨ من سورة النحل.

(٢) بضمّ السين وليس في العرب مضموم السين غيره، وهذا البيت من قصيدته المشهورة وهي إحدى المعلقات السبع. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ١٢: ٢٩٩؛ وديوان زهير، ص ٢٨».

(٣) شاكي السلاح أي حديدة، ومقذّف اسم مفعول أي مرميّ باللحم فيكون معناه عظيم الجثّة، أو مرميّ به كثيراً في الوقائع، ولبد كعنب جمع لبدة كسدره شعر الأسد المتلبد على رقبته، وأظفاره لم تقلّم كناية عن نفي الضعف. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٦٧؛ وحاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ١١٨».

لأسد، أو البقية نعوتاً لمثل، ليكون الجميع نعوتاً لشيء واحد يحوج تصحيحه إلى تكلّف بارد لا يليق بالبلاغة[1].

وكقوله تعالى: أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله[2]، إذ لو قدّر هنا المضاف وقيل رسول الناس مثلاً لاختل الكلام بعضه مع بعض، إذ يصير التقدير: أم يحسدون رسول الناس على ما آتاهم الله من فضله ولا يخفى آختلاله[1].

وقد تواضع البلاغيون على تقسيم الاستعارة عدّة أقسام أهّمها: الاستعارة التصريحية أو المصّرحة أو التحقيقية، والاستعارة المكنية أو بالكناية، والأولى هي ما كان اللفظ المستعار مذكوراً في الكلام لفظاً أو تقديراً وكان المستعار له محققاً عقلاً أو حسّاً، ومن أمثلتها قول البحتري:

وصاعقةٍ في كفّه ينكفي بها
على أرؤس الأعداء خمسَ سحائب[3]

فقد آستعار الصاعقة لنصل السيف لتشابههما في إيقاع الأذى، وآستعار السحائب لأصابعه لتشابهها في الجود، والمستعار لهما وهما نصل السيف والأصابع محققان حسّاً، كما أنّ اللفظ المستعار وهو المشبه به وهو الصاعقة ثم السحائب مصرّح بهما في اللفظ.

ومن أمثلة المصّرحة المذكورة أيضاً لفظ أسد في «عندي أسد يرمي»، ومن

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١١٨.

(٢) من آية ٥٤ من سورة النساء.

(٣) روي أيضاً:

وصاعقةٍ من نصله تنكفي بها   على أرؤس الأقران خمس سحائب

أراد الشاعر بخمس سحائب: أنامل الممدوح الخمس التي هي في الجود سحائب، ولمّا آستعار السحائب لأنامل الممدوح ذكر أنّ هناك صاعقة وبيّن أنها من نصل سيفه ثم قال على أرؤس الأقران ثم قال خمس فذكر العدد الذي هو عدد الأنامل فظهر من جميع ذلك أنّه أراد بالسحائب الخمس الأنامل، وقد جاءت القرينة معاني ملتئمة مربوطة بعضها ببعض ويكون الجميع قرينة لا كلّ واحد. «انظر: العباسي: معاهد التنصيص ١ : ١٨٠.

أمثلة المقدرة ما في الجملة المحذوفة المستغنى عنها بقولك نعم في جواب من قال: أعندك أسد يرمي؟ والتقدير: عندي أسد يرمي، فلفظ الأسد مقدر في نظم الكلام بقرينة السؤال، ولا يقدح ذلك في كونه آستعارة مصّرحة كما يوهم ذلك لفظ التصريح[1].

أما الاستعارة المكنية فهي أن لا يكون لفظ المشبه به مذكوراً أو مقدراً في الكلام، بل المذكور هو لازمه الذي كُنِّيَ به عنه، ومن أمثلتها المشهورة قول الشاعر:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل تميمة لا تنفع

وهي في هذا البيت على ما يقول السكاكي لفظ المشبه المراد به المشبه به بقرينة ذكر اللازم، ونحن نجعل في البيت آسم المنية آسمًا للسبع مرادفاً له بآرتكاب تأويل وهو أنّ المنية تدخل في جنس السباع لأجل المبالغة في التشبيه بالطريق المعهود، فيتهيَّأ لنا بهذا الطريق دعوى السبعية للمنية مع التصريح بلفظ المنية[2].

ويعدّ السكوت عن ذكر المستعار مع الرمز إليه بلوازمه من أسرار البلاغة ولطائفها، لأنّ في الرمز تنبيهاً على مكانة المستعار له وتنويهاً به، ويكون ذلك لقصد التأكيد والمبالغة كما يكون لخطاب الذكيّ دون الغبيّ.

وفي الفرق بين الاستعارة المكنية والتشبيه المضمر في النفس وقع خلاف ودار جدل يجدر ذكرهما لما فيهما من فائدة ولأنهما لا يخلوان في الوقت نفسه من طرافة، فالخطيب القزويني يرى أنّ الاستعارة المكنية هي التشبيه المضمر في النفس لأنّه لم يصرّح فيها بسوى المشبّه مع الاشارة إلى المشبه به المحذوف بلوازمه التي أثبتت للمشبه، وهذا يعني بالضرورة أنّه لا وجه للقزويني نفسه ولا لغيره في تسميتها آستعارة، وإن كان وجه بقائها مكنية ظاهر لأنهّا مخفيّة، ورفض السعد التفتازاني تفسير الاستعارة بالكناية بالتشبيه المضمر في النفس كما

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية ص ١١٨.

(٢) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢٠١ ــ ٢٠٢.

فعل القزويني، ورأى أنّ هذا التفسير لا يعدو أن يكون مجرّد آستنباط لا مستند له في كلام السلف، ولم يبن أيضاً على مناسبة لغوية، وقد تابع الشيراسي والزيباري القزويني فيما رآه وآلتمس كلّ منهما وجهاً لتسمية التشبيه المضمر في النفس آستعارة، فذهب الأول إلى أنّ مردّ هذه التسمية إنّما هو لكون هذا التشبيه مبنيً للاستعارة، فهو من تسمية السبب بآسم المسبّب، وذهب الثاني إلى أنّ وجه تسمية هذا التشبيه آستعارة لأنّه يشبه الاستعارة حيث آدعي دخول المشبه في جنس المشبه به وآستعير لازم المشبه به للدلالة على التشبيه بدلاً من أن يدلّ عليه كما هو الأصل بأداة التشبيه[1].

ومن الواضح أنّ كلام الشيراسي يفيد أنّ تسمية التشبيه المضمر في النفس آستعارة هو عنده من المجاز المرسل، وأنّ كلام الزيباري يفيد أنّ ذلك عنده من المجاز بالاستعارة، وقد صرّح غير واحد بأنّ إطلاق الاستعارة على هذا التشبيه من الاشتراك اللفظي، كذلك يمكن التوفيق بأنّ التسمية كانت مجازاً مرسلاً ثم صارت حقيقة عرفية[1].

ويرى الصبّان أنّ الاستعارة المكنية من فروع التشبيه المقلوب في نحو قول الشاعر[2]:

وبلدٍ مغبّرة أرجاؤه ... كأنّ لون أرضه سماؤه

وقول الشاعر[3]:

وبدا الصباح كأنّ غرّته ... وجه الخليفة حين يمتدح

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١١٩ ـ ١٢١.

(٢) من كلام رؤبة بن العجّاج، والمرويّ في ديوان أراجيزه: وبلدٍ عامِيَةٍ أعماؤه، وروي: ومهمهٍ مغبّرة أرجاؤه، والأرجاء جمع رجا وهو مقصور. «انظر: ديوان رؤبة ص ١، والفيروزابادي: القاموس المحيط ٤: ٣٣٤؛ وآبن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٥١».

(٣) البيت للشاعر العباسي محمد بن وهيب الحميري من قصيدة يمدح بها المأمون، وقيل إنّه محمد بن وهب. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ١٢٦» وذهب العصام الاسفراييني في أطوله إلى أنّه يجوز أن يكون التشبيه في البيت غير مقلوب بأن يكون تشبيه غرّة الصباح بوجه الخليفة في سرعة آنتشارها ولا يخفى أنّ سرعة آنتشار الطلاقة في وجه الخليفة أتمّ منها بالنسبة إلى آنتشار ضوء الصبح. «انظر: حاشيةالانبابي على الرسالة البيانية، ص ٢٨١».

وقول الشاعر[1]:

ويـومـاً تـوافينـا بـوجـه مقسَّـم
كأن ظبيةً[2] تعطو إلى وارق السلم

وتحقيق ذلك عنده أنّ المشبه كما يجعل في التشبيه المقلوب[3] مشبّهاً به

---

(1) هو باغت بن صريم، وقيل كعب بن أرقم بن علباء اليشكري يذكر امرأته ويمدحها. «انظر: محمد محي الدين عبدالحميد: منتهى الأرب، ص ٢٨٤».

(2) بالنصب على أنّها اسم كأنْ المخففة والجملة بعدها صفة لها مؤولة بعاطية والخبر محذوف، والتقدير: كأنْ ظبيةً عاطيةً هذه المرأةُ، أي في الحسن والجمال، وهو وجه الشبه في التشبيه المقلوب في البيت، والجملة هنا أبلغ من قولنا: كأن هذه المرأةَ ظبيةٌ عاطيةٌ، لأنّ التشبيه المعكوس يوحي بأنّ وجه الشبه في المشبه أقوى منه في المشبه به، هذا ويجوز في ظبية الجرّ على زيادة حرف أن بين الكاف ومجرورها والتقدير: كظبيةٍ، ويجوز الرفع على أنّها خبر كأن المخففة والجملة بعدها صفة وآسم كـأن ضمير محذوف والتقدير: كأنّها ظبية، وليس هذان الاعرابان ممّا نحن فيه من التشبيه المقلوب، ويمكن إعراب جملة تعطو خبراً لكأنْ، وظبيةً بالنصب اسمها وحينئذ لا عكس للتشبيه بل آستعارة الظبية للمرأة. «انظر: ابن هشام: شرح شذور الذهب، ص ٢٨٤؛ وحاشية العدوي على شرح الشذور ٢ :٧٨؛ وحاشية الأمير على شرح الشذور، ص ٧٧» ومقسّم اسم مفعول من القسامة أو القَسام بمعنى الجمال ويقال رجل قسيم الوجه أي جميله وهي صفة مشبهة، وتعطو تمدّ عنقها، والوارق بمعنى المورق وهو نادر إذ فعله أورق فآسم الفاعل القياسي مورق، وقد يقال وَرَقَ الشجرُ كما يقال أوْرَقَ فعلى هذا يكون وارق على الأصل، والسَّلَم جمع سلمه وهو من شجر العضاة، وإضافة وارق إلى السلم من إضافة الصفة إلى الموصوف. «انظر: الأعلم الشنتمري؛ تحصيل عين الذهب ١ :٢٨١».

(3) في التشبيه المقلوب خلاف فقد قبله السكاكي مطلقاً وقال إنّه يورث الكلام ملاحة، وردّه غيره مطلقاً لأنّه من عكس المطلوب ونقيض المقصود، والحقّ أنّه إن تضمّن آعتباراً لطيفاً إلى جانب الملاحة التي أورثها نفسُ القلب قُبل كبيت رؤبة مثلاً، والاعتبار اللطيف فيه هو المبالغة في وصف لون السماء بالغبرة، وإن لم يتضمّن آعتباراً لطيفاً لم يقبل كقول القطامي يصف ناقة بالسمن:

فلمّا أن جـرى سِمَـنٌ عـليـهـا   كـما طـيّنـتَ بـالفـدن السِّـيـاعـا

والمعنى: كما طينتَ الفدن بالسياع، أي كما طينتَ القصر بالطين. «انظر: العدوي: حاشيته على شرح الشذور ١ :١٠٦ ـ ١٠٧» ورأى ابن قتيبة أنّ القلب في هذا البيت إنّما هو بسبب تقديم ما يوضّحه التأخير وتأخير ما يوضحّه التقديم، وأنّ الوجه أن يقول الراجز: كأنّ لون سمائه من غبرتها لونُ أرضه فقلب لأنّ اللونين آستويا، فكأنّ القلب عنده إنما هو في أمكنة الألفاظ وفي مخالفة الصور لأوضاعها وليس في وجه الشبه. «انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص ١٥١».

مبالغة في كماله في وجه الشبه حتى آستحقّ أن يلحق به المشبه به على ما هو ظاهر في الأبيات السابقة، كذلك يستعار آسم المشبه للمشبه به فيكون غاية في كمال المشبه في وجه الشبه كما في قول الشاعر:

وإذا المنية أنشبت أظفارهـا ألفيت كـلّ تميمـة لا تنفـع

ويكون الكلام كناية عن تحقيق الموت بلا ريبة، وحينئذ لا تجوّز في إضافة الأظفار إلى المنية ولا إشكال في جعل المنية آستعارة، ووجه تسميتها آستعارة بالكناية في غاية الوضوح[1].

وهناك آستعارة تسمى تخييلية، وهي قرينة المكنية لا تنفك عنها عند الجمهور، وآعتبرت آستعارة لأنّه آستعير فيها شيء من لوازم المشبه به للمشبه، وسميت تخييلية لأنها خيّلت أنّ المشبه من جنس المشبه به، وهذه الاستعارة لا تعدّ عند الجمهور من المجاز اللغوي بمعنى الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، لأنّ اللازم حقيقة مستعملة فيما وضعت له فلا تجوّز فيه، وإنما التجوّز في إثباته للمشبه، وهذا الاثبات هو من قبيل إسناد الشيء إلى غير ما هو له كإثبات الإنبات للربيع، فالاستعارة التخييلية إذاً من المجاز العقلّي لابتنائها عندهم على نفس إثبات لازم المشبه به للمشبه[2].

ولقد أنكر السكاكي المجاز العقلّي برمته وآعتبره آستعارة مكنية، وبهذا تصبح الاستعارة التخييلية التي عدّها الجمهور مجازاً عقلياً آستعارة مكنية عنده مما لا يستلزم التلازم بين المكنية والتخييلية عند السكاكي لاتحادهما وذلك خلافاً للجمهور.

وللسكاكي وصف للاستعارة التخييلية على ضوء موقفه المشار إليه منها، فأنت عنده في الاستعارة التخييلية في قولك: أنشبت المنية أظفارها تسمّي بآسم صورة متحققة صورة عندك وهمية محضة تقدّرها مشابهة لها مفرداً في الذكر في

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٢٥ ــ ١٢٧.

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ١٣٢.

ضمن قرينة مانعة عن حمل الاسم على ما يسبق منه إلى الفهم من كون مسّماه شيئاً متحققاً، وذلك مثل أن تشبّه المنية بالسبع في آغتيال النفوس تشبيهاً بليغاً حتى كأنهّا سبع من السباع، فيأخذ الوهم في تصويرها في صورة السبع وآختراع ما يلازم صورته ويتمّ بها شكله وعلى الخصوص ما يكون قوام آغتيال السبع للنفوس بها من الأنياب والمخالب، ثم تطلق على مخترعات الوهم عندك أسامي المتحققة على سبيل الإفراد بالذكر وأن تضيفها إلى المنية قائلاً مخالب المنية أو أنياب المنية الشبيهة بالسبع ليكون إضافتها إليه قرينة مانعة من إجرائها على ما يسبق إلى الفهم منها من تحقق مسمياتها[1].

والاستعارة الأصلية لا يكون المستعار فيها فعلاً ولا حرفاً ولا آسمًا مبهمًا أو مشتقاً ولا آسم فعل ولا مركباً، بل يكون آسم جنس غير مشتق سواء أكان آسم ذات كأسد أم آسم معنى كالقتل بمعنى الاذلال، وسواء أكان آسم حنس حقيقة أم تأويلاً في الأعلام التي آشتهرت بإحدى الصفات كحاتم [2] في الرجل الجواد، وهذه الاستعارة مبنية على آدعاء أنّ المشبه فرد من أفراد المشبه به مّما يحتّم أن يكون المشبه به كلّياً ذا أفراد، لذلك آشترط في المستعار فيها أن يكون آسم جنس غير مشتق، لأنّه يصلح لأن يصدق على كثيرين، أما إذا كان المستعار فعلاً أو حرفاً أو آسمًا مبهمًا أو آسمًا مشتقاً أو آسم فعل فإنّ الاستعارة تسمّى تبعيّة، لأنهّا تكون تابعة لاستعارة أخرى في المصدر أوفي متعلقات معاني الحروف، فتقع الاستعارة هناك ثم تسري إليها، وتعدّ كلٌّ من الاستعارة الأصلية والتبعية تصريحية لأنّه صرّح فيها بلفظ المشبه به.

ومن أمثلة الاستعارة الأصلية التصريحية الأسد في قولك: عندي أسد يرمي، والقتل في قولك: أعجبني قتلك زيداً، بمعنى ضربك إيّاه ضرباً شديداً.

---

(١) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ٢٠٠.

(٢) حاتم علم شخص آشتهر بالكرم وهو آبن عبدالله بن الحشرج الطائي، وأصله اسم فاعل حتم بمعنى أوجب، وقد جرى هذا العلم مجرى المثل. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ١٤٣».

وتقع الاستعارة الأصلية التصريحية أيضاً في نحو سَحْبَان وما در وباقل من الأعلام[1] المتأوّلة بمعان كلية لتضمّنها وصفيّة بسبب آشتهار مسمياتها بصفة.

وفي علم الجنس كأسامة لأنه موضوع لمفهوم كليّ وإن كان من حيث إنّه حقيقة معينة بمعينات ذهنية مع قطع النظر عن شموله لكثيرين، فتصحّ آستعارته آعتباراً لما فيه من العموم.

أما الاستعارة التبعية التصريحية فمثالها في الفعل قوله تعالى: بل نقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه[2]، وقولك: قَتَلَ زيدٌ عمراً، بمعنى ضربه ضرباً شديداً، وقول أبي الرقعمق أحمد بن محمد الأنطاكي:

قالوا آقترح شيئاً نُجِدْ لك طبخُه
قلت آطبخوا لي جبّة وقميصا

شبهت الخياطة بالطبخ في البيت بجامع الرغبة والحاجة، وآستعير آسمه لها ثم آشتق منه آطبخوا على سبيل الاستعارة التبعية التصريحية، ومثالها في الحرف قوله تعالى: ﴿ولأصلبنكم في جذوع النخل﴾[3]، بمعنى على جذوع النخل، فقد شبّه مطلق الارتباط بين المستعلى والمستعلى عليه بمطلق الارتباط بين الظرف والمظروف بجامع الارتباط المكين في كلٍّ منهما، ثم سرى التشبيه من الكليّ إلى الجزئيّ، فآستعير لفظ في من جزئيات المشبه به لمعنى على وهي جزئي من جزئيات المشبه على سبيل الاستعارة التبعية التصريحية، ومثالها في الاسم المشتق قولنا: حكم على قاتلك بالسجن، والاستعارة في قاتل بمعنى الضارب

---

(١) سَحْبَان علم شخص اشتهر بالفصاحة ومعناه في الأصل الصائد، فهو يصيد المعاني صيد الفصيح، ، وما در علم شخص آشتهر بالبخل من مدر الشيء خلطه بالمدر وهو قطع الطين الصغيرة اليابسة، فعل ذلك بحوض بعد شرب إبله بخلاً على الناس، وباقل شخص آشتهر بالفهاهة والعيّ في الكلام اشترى في أحد الأيام ظبياً بأحد عشر درهماً فقيل له بكم آشتريته ففتح كفّيه وفرّق أصابعه وأخرج لسانه يشير بذلك إلى أحد عشر فآنفلت الظبي، وقد جرت هذه الأعلام مجرى الأمثال. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ١٤٣».

(٢) من آية ١٨ من سورة الأنبياء.

(٣) من آية ٧١ من سورة طه.

الضرب الشديد، ويقاس على آسم الفاعل سائر المشتقات كآسم المفعول وأمثلة المبالغة والصفة المشبهة وأفعل التفضيل وأسماء الزمان والمكان والآلة، ومثالها في الاسم المبهم: هذا تأليف، إشارة إلى معقول في الذهن، ومثالها في آسم الفعل: هيهات بمعنى عسر.

وهناك ألوان أخرى من الاستعارات أقلّ أهمية مّما سبق وذلك مثل:

□ **الاستعارة المرشحة**: وهي التي تقترن بما يلائم المستعار منه ــ أي المشبه به ــ وحده نحو: رأيت أسداً طويل البراثن، فإنّ طول الأنياب يلائم المشبه به وهو الأسد، وسميت مرشّحة لترشيحها أي لتقويتها بذكر ذلك الملائم، وتسمّى هذه الاستعارة أيضاً بالموشّحة لأنّ فيها توشيحاً وتزييناً للّفظ المستعار بذكر لوازمه الخاصة.

□ **الاستعارة المجردة**: وهي التي تقترن بما يلائم المستعار له ــ أي المشبه ــ وحده، نحو: رأيت أسداً يتكلّم، فإنّ يتكلّم تجريد، لأنّ الكلام من ملائمات المشبه وهو الرجل، وسميت مجردة لتجريدها عن بعض المبالغة لبعد المشبه حينئذ عن المشبه به بعض بُعد، وذلك يبعد دعوى الاتحاد التي هي مبنى الاستعارة، ولهذا إذا كان مع ملائم المستعار له ما يمنع هذا الإبعاد لم يكن تجريداً كقول أبي الفضل بن العميد في غلام قام على رأسه يظلّله:

قامت تظلّلني من الشمس ... نفس أعزّ عليّ من نفسي
قامت تظلّلني ومن عجب ... شمس تظلّلني من الشمس

لأنّ التعجب من التظليل أخرجه عن أن يوجب خللاً في دعوى الاتحاد، إذ لو لم تكن عين الشمس لم يتعجب من تظليلها[1]. فالمراد بالشمس في البيتين الغلام الذي قام يظلّل الشاعر، فقد شبّهه بالشمس في الحسن، وآستعار له لفظ الشمس، والتظليل ــ أي إيقاع الظلّ ــ من ملائمات المستعار له لوقوعه منه، فمقتضى ذلك أن يكون تجريداً، لكن تعجّبه منه يقوّي دعوى الاتحاد التي

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٣٠.

بنيت عليها الاستعارة، فصار التظليل بهذا التعجب كأنّه من ملائمات المستعار منه فخرج عن كونه تجريداً إلى كونه ترشيحاً[1].

□ **الاستعارة المطلقة**: وهي التي تقترن بما يلائم المستعار له والمستعار منه[2] معاً على التساوي ولا تقترن بما يلائم أحدهما فقط، نحو قول كثير عزّه:

رمتني بسهم ريشه الكُحْلُ لم يضر
ظواهر جلدي وهو للقلب قارح[3]

فقد استعار السهم للطرف بجامع التأثير في كلّ منهما، وكان الريش ملائمًا للمشبه به، وكان الكحل ملائمًا للمشبه، ونحو قولك: رأيت أسداً. وسميت هذه الاستعارة مطلقة لإطلاقها عن ذكر أحد الملائمين. وتمتاز المرشحة على المجردة والمطلقة بأنّ مبناها على تناسي التشبيه، وبأنّ فيها شدّة في توكيد المبالغة التي تؤدّيها الاستعارة حتى لقد يستعار الوصف المحسوس لمستعار له معقول ثم تجعل الصفة المستعارة كأنها ثابتة للمستعار له على وجه الحقيقة مّما يمكن معه تخيل أن الاستعارة لم توجد أصلاً.

---

(١) انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

(٢) إذا اجتمع الترشيح والتجريد معاً وكان أحدهما زائداً يترجّح جانبه، ومن ذلك:

لدى أسد شاكي السلاح مقذّف ... له لبد أظفاره لم تقلّم

فلدى قرينه، وشاكي السلاح تجريد، وله لبد، وأظفاره لم تقلّم ترشيح، وأمّا مقذّف فليس بتجريد ولا ترشيح لجواز اتصاف المستعار له والمستعار منه به فجانب الترشيح هنا راجح، وجوّز بعضهم في حالة التساوي ترجيح السابق منهما. «انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٣١».

(٣) في رواية ديوان كثير عزّه:

رمتني بسهم ريشُه الكحل لم يُصب ... ظواهر جلدي وهو في القلب جارح

وقد ذكر المحقق أنّ هذا البيت مع ثلاثة أبيات أخرى زادها بيريس على قصيدةٍ لكثير عزه المتوفى سنة ١٠٥هـ، وأنّ الأبيات الأربعة لم ترد في هذه القصيدة حسب رواية أحد المصادر المخطوطة للتحقيق التي اعتمد المحقق في تخريج القصيدة عليه وهو: منتهى الطلب من أشعار العرب جمع محمد بن المبارك بن محمد بن ميمون. «انظر: ديوان كثير عزّه: ١٨٨، ٥٩٩» والقارح من ذي الحافر بمنزلة البازل من الإبل، ولا يبزل البعير إلاّ إذا طعن في التاسعة. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ٢: ٥٥٩».

وتسمى جميع الاستعارات التي تحدثنا عنها فيما سبق استعارات مفردة، ويقابلها بالضرورة الاستعارات المركبة وهي ما يطلق عليها الاستعارات التمثيلية، أو الاستعارة على سبيل التمثيل، أو التمثيل على سبيل الاستعارة، ويطلق عليها أيضاً التمثيل مطلقاً، وهي مجاز مركب علاقته المشابهة، وإنّما خصت الاستعارة التمثيلية بهذا القيد مع أن في كل استعارة تمثيلاً أي تشبيهاً مبالغة في التنويه بشأنها حتى كأنّ ما عداها ليس فيه تمثيل، لأنها مثار فرسان البلاغة حتى انه لا يرضى من ذاق حلاوة البيان ولو بطرف اللسان أن يأتي بالاستعارة المفردة مع إمكان المركبة.

والاستعارة التمثيلية إذا اشتهرت وكثر استعمالها سمّيت مثلاً، والمثل كما هو معروف لا ينكّب عن صيغته مهما كانت صورة وضعه الأصلي وصورة الوضع الذي يستعمل فيه الآن، فلا يلتفت فيه إلى مضربه تذكيراً وتأنيثاً وإفراداً وتثنية وجمعاً بل ينظر إلى مورد المثل.

ومن أمثلة الاستعارة التمثيلية قولك للمتردد بين الاقدام والاحجام: إنيّ أراك تقدّم رجلاً وتؤخر أخرى، فقد شبّه هيئة المتردد بين الإقدام والاحجام بهيئة تقديم الرجل تارة وتأخيرها أخرى بجامع مطلق هيئة، واستعار المركب الموضوع للهيئة الثانية للهيئة الأولى، وقوله تعالى: إنّك لا تُسْمِعُ الموتى ولا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدعاء﴾[1]، وقولك لمن يبخسك في النوع والمقدار: أَحَشفاً وسوء كيلة؟ وقولك لمن ضيّع الفرصة على نفسه: الصيف ضيّعتِ اللّبن، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنّة ان يفقهوه﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وجعلنا من بين أيديهم سدًّا ومن خلفهم سدًّا فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾[3]، فهم لإعراضهم عن الدين وإصرارهم على المخالفة لما جاء به الرسول وبلوغ الغاية

---

(١) من آية ٨٠ من سورة النحل.

(٢) من آية ٢٥ من سورة الأنعام.

(٣) آية ٩ من سورة ياسين.

في الصدّ والنكوص مُمَثَّلون بحال من جُعل على قلبه كِنان فهو لا يفقه ما يقال له ولا يرعوي لقبوله، وبحال من ضُرِبَ بينه وبين مراده بسدٍّ من بين يديه ومن خلفه فهو لا يهتدي إليه ولا يمكنه الوصول إلى بغيته بحال، وكقوله تعالى: ﴿مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً﴾[1]، فإنّ التمثيل فيه تشبيه حالة بحالة، والشبه منتزع من أحوال الحمار، وهو أنّه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم ومستودع ثمر العقول ثم لا يحسُّ بما فيها ولا يشعر بمضمونها ولا يفرّق بينها وبين سائر الأعمال التي ليست من العلم في شيء ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظّ سوى أنّه يثقل عليه ويكدّ جبينه، فهو مقتضى أمور مجموعة ونتيجة لأشياء أُلّفت وقُرن بعضها إلى بعض[2].

ولمّا كان القوم قد عرّفوا المجاز المركب بأنّه التركيب المستعمل في غير المعنى الذي وضع[3] له لعلاقة جامعة وقرينة مانعة عن إرادته، كما عرّفوا المجاز المفرد بأنه اللفظ المفرد المستعمل فيما استعمل فيه المجاز المركب، فإنّ ذلك العموم في العلاقة في التعريف يعني انّ من المجاز المركب ما ليس استعارة تمثيلية وذلك حين تكون علاقته غير المشابهة، تماماً كما أن من المجاز المفرد ما ليس من الاستعارة بأنواعها وهو ما سمّوه مجازاً مرسلاً مفرداً لأن علاقته غير المشابهة، ولكن فات القوم تسميتهم للمجاز المركب الذي ليست علاقته المشابهة باسم المجاز المرسل المركب كما فعلوا في قسيمه مع أن القياس تسميته بهذا الاسم «بل فاتهم هذا القسم من أصله وحصروا المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية»[4]،

---

(١) من آية ٥ من سورة الجمعة.

(٢) انظر: د/ زكي مبارك: الموازنة بين الشعراء، ٩٢ ـ ٩٣.

(٣) في هذا التعريف تصريح بأن المركبات موضوعة وهو التحقيق، فالواضع كما وضع المفردات لمعانيها بحسب الشخص، كذلك وضع المركبات لمعانيها بحسب النوع، مثلاً هيئة المركب في نحو: زيد قائم، موضوعة للإخبار بثبوت المسند للمسند إليه. «انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩».

(٤) الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٦٤.

ولم ينتبه لهذا المجاز المركب المرسل فيما نعلم سوى السعد التفتازاني في شرحه للتلخيص[١]، والصبّان في رسالته البيانية[٢].

والاستعارة التمثيلية «ضرب من التشبيه يكون فيه المشبه والمشبه به هيئة منتزعة من عدّة أمور متحقّقة أو متخيلّة، ومن هذه الاستعارة يتكون أكثر الأمثال السائرة فيكون لبعضها موارد حقيقية ولأكثرها موارد خياليّة»[٣] فلا بد إذاً في الاستعارة التمثيلية أن يكون اللفظ المستعار لصورة منتزعة من أمور متعددة من صورة كذلك لعلاقة المشابهة بين الصورتين في صورة كذلك، والصورة المنتزعة هي الهيئة الحاصلة من إحضار معاني أجزاء العبارة في الذهن وملاحظة نسب بعضها إلى بعض وتضامّها بحيث تكسى لباس الوحدة، وهذا مائل إلى مذهب السعد التفتازاني حيث جوّز أن يكون اللفظ المستعار في الاستعارة التمثيلية مفرداً، وفرّع على هذا التجويز جواز اجتماع الاستعارتين التبعية والتمثيلية، بخلاف السيد الشريف فإنّه أوجب أن يكون اللفظ المستعار مركباً بالمعنى المشهور ومنع اجتماع هاتين الاستعارتين[٤].

ومن أتى بعدهما من البلاغيين منهم من مال إلى جانب السيد ومنهم من ذهب إلى مذهب التفتازاني ومنهم من اختار التوقف والتأدّب في حقهما ولم يتكلم في الترجيح أصلاً[٥]، وميل الأكثرين ومنهم العصام في أطوله إلى مذهب التفتازاني، وكذلك مال إليه المولى أحمد الشهير بطاشكبري زاده في رسالتيه في هذه المسألة[٥].

وقد مثّل التفتازاني لاجتماع الاستعارتين التبعية والتمثيلية بقوله تعالى:

---

(١) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٦٥ ــ ٢٦٦.

(٣) د/ ذكي مبارك: الموازنة بين الشعراء، ص ٨٨.

(٤) جرت في مجلس تيمور خان بسمرقند مناظرة بين السيد الشريف الجرجاني والسعد التفتازاني في هذه المسألة، وكان الحكم بينهما عبدالجبّار الخوارزمي الذي حكم بصحّة كلام السيد الشريف وفساد قول السعد. «انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ٢٨٣».

(٥) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٨٣ ــ ٢٨٥.

أولئك على هدىً من ربهّم[1]، وذكر أن الاستعلاء فيه مثل لتمكّنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به، وقد شبهت حالهم بحال من اعتلى على الشيء وركبه، أي شبه حال نسبتهم إلى الهدى بحال استعلاء شيء على شيء فالاستعارة تبعية لوقوعها في الحرف وتمثيلية لأنّ كلاًّ من طرفي التشبيه حال منتزعة من عدة أمور[2].

هذا ويمكن أن يجتمع لاستعارة واحدة أكثر من اسم في الوقت نفسه، فتكون مثلاً استعارة مفردة أصلية تصريحية، أو مفردة تبعية تصريحية، أو مفردة أصلية تصريحية مجردة، أو مفردة تبعية تصريحية مرشحة، أو تمثيلية تصريحية مطلقة، ومدار هذا كلّه الاعتبارات المتعلقة بالمعنى واللفظ والملائم والإفراد والتركيب، فقد تجتمع مجموعة من هذه الاعتبارات في مثال واحد في وقت واحد.

كذلك يمكن أن يتساءل متسائل: هل يجري كل ما ذكرناه من الأقسام في الاستعارة المفردة في المركبة،؟ والجواب هو أن بعض هذه الأقسام فقط هو الذي يجري فيها، فقد تكون الاستعارة المركبة مصرّحة ومكنية معاً نحو قوله تعالى: ﴿أفمن حقّ عليه كلمة العذاب أفأنتَ تنقذ مَن في النار﴾[3].

ومما ذكره بعض البلاغيين ومنهم السكاكي[4] الاستعارة التهكمية التي سمّاها أيضاً التمليحية، وهي عندهم أن يستعمل اللفظ الدّال على المدح في نقيضه تهكّمًا بالمخاطب، وذلك كقوله تعالى: ﴿فبشرهم بعذاب أليم﴾[5]، بدل أنذرهم، وهذا النوع من الاستعارة كثير في القرآن ولا سيّما عند الحديث عن الكفار ونحوهم. ويرى الجمهور أنّ هذا النوع ليس باستعارة لأنّ العلاقة فيه ليست المشابهة على ما هو الشرط فيها، ويحسن اعتباره من المجاز المرسل لعلاقة

---

(١) من آية ٥ من سورة البقرة.

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٨٣ ــ ٢٨٥.

(٣) من آية ١٩ من سورة الزمر.

(٤) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٩٩.

(٥) من آية ٢١ من سورة آل عمران؛ ومن آية ٣٤ من سورة التوبة؛ وآية ٢٤ من سورة الانشقاق.

الضدية بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي على نحو تسمية الصحراء المهلكة مفازة لهذه العلاقة.

ولكن القائلين بهذه الاستعارة يرون أنّ فيها علاقة المشابهة المطلوبة، وأنّ هذه العلاقة منتزعة من التضاد نفسه، وذلك لتشابه الضدّين من حيث اتصاف كلّ واحد منهما بمضادّة صاحبه، ثم لتنزيل المشابهة في المضادّة منزلة شبه التناسب بواسطة التهكّم أو التمليح، مع ادعاء أحدهما من جنس الآخر والافراد بالذكر ونصب القرينة[1].

ويرى فريق ثالث أنّ هذه الاستعارة أليق بالبديع فهي منه وليست من غيره، وهي أيضاً من المحسنات المعنوية ويمكن اعتبارها جدًّا يراد به الهزل، وعليه فهي قسيم لما يعرف عند أهل البديع بالهزل الذي يراد به الجدّ. ومن الاستعارات ما سُمي بالعنادية وبالوفاقية، وهو تقسيم ينبني على طرفي الاستعارة، فإن لم يمكن اجتماع طرفيها وهما المستعار منه والمستعار له فالأولى، وإن أمكن فالثانية، وقد مثّل لهما بقوله تعالى: ﴿أوَمَنْ كان مَيْتاً فأحييناه﴾[2]، أي ضالاًّ فهديناه، فإنّ الحياة والهداية مما يمكن اجتماعهما، والموت والضلال لا يجتمعان.

وقد رأى الصبّان أنّ الاستعارة التهكمية تعدّ من العنادية، وأنّها ــ خلافاً للسكاكي ــ غير الاستعارة التمليحية التي تعدّ من العنادية أيضاً، لأن بينهما فرقاً هو أن كليهما يستعمل في ضدّ معناه ولكن للتهكم والاستهزاء في الأولى كما في قوله تعالى: ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾[3]، وللتمليح في الثانية كما في قولك: رأيت أسداً، وتريد جباناً وذلك على سبيل الاتيان بما فيه ملاحة وظرافة، فالفرق بين الاستعارتين يكون بحسب المقام[4].

---

(١) انظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص ١٩٩.

(٢) من آية ١٢٢ من سورة الأنعام.

(٣) آية ٤٩ من سورة الدخان، أي ذق يا أبا جهل العذاب. «انظر: تفسير الجلالين: النصف الثاني، ص ٢٣٧».

(٤) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٣٠٧ ــ ٣٠٨.

وتنقسم الاستعارة باعتبار الجامع وحده إلى قسمين، لأنّ الجامع إمّا أن يكون داخلاً في مفهوم طرفي الاستعارة، أو لا يكون، فالأول كقوله تعالى: ﴿وقطّعناهم في الأرض أمماً﴾[1]، فالجامع هو إزالة الاجتماع، وهي داخلة في مفهوم الطرفين، وهذه الإزالة في التقطيع أشدّ، لأنّ التقطيع يفتقر إلى معاناة عادة بخلاف مجرد التفريق للجماعة[2]؛ والثاني كاستعارة الطيران للعَدْو في قول الرسول: «خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه كلّما سمع هيعة طار إليها»، فإنّ الجامع بينهما الذي هو قطع المسافة بسرعة داخل في مفهوم العدو دون مفهوم الطيران، إذ هو قطع المسافة بالجناح، والسرعة ليست داخلة فيه بل هي لازمة له، وكاستعارة الأسد للرجل الشجاع، فإن الجامع وهو الشجاعة وصف خارج عن مفهوم المستعار منه وهو الحيوان المخصوص والمستعار له وهو الرجل الشجاع[4].

وتنقسم الاستعارة أيضاً باعتبار الجامع والطرفين معاً إلى ستة أقسام: لأنّ الطرفين إمّا حسيّان أو عقليان، أو المستعار منه حسيّ والمستعار له عقلّي، أو بالعكس، فهذه أربعة أقسام، والجامع في الأقسام الثلاثة الأخيرة لا يكون إلّا عقلياً، والقسم الأول ثلاثة أقسام لأنّ الجامع فيه إمّا حسّي أو عقلّي، أو مختلف بعضه حسيّ وبعضه عقلّي، فالمجموع ستة أقسام، ومثال ما إذا كان الطرفان حسّيين والجامع حسّي قوله تعالى: ﴿فأخرج لهم عجلاً جَسَداً له خُوَار﴾[5]، فإنّ المستعار منه ولد البقرة والمستعار له الحيوان المخلوق من حلى القبط والجامع بينهما الشكل أي صورة الحيوان المعلوم، ومثال ما إذا كان الطرفان حسّيين والجامع عقليّ قوله تعالى: ﴿وآية لهم الليل نسلخُ منه

---

(١) من آية ١٦٨ من سورة الأعراف.

(٢) انظر: حاشية مخلوف على الرسالة البيانية ٣٠٨؛ وحاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٤٩١.

(٣) أي صيحة يفزع الناس منها. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٤٩٢».

(٤) انظر حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٤٩٢.

(٥) من آية ٨٨ من سورة طه.

النهار﴾[1]، فإنّ المستعار منه كشط الجلد عن نحو الشاة والمستعار له كشف الضوء عن مكان ظلمة الليل وهما حسّيان باعتبار متعلقهما والجامع عقليّ وهو ترتّب أمر على آخر أي حصوله عقب حصوله كترتّب ظهور اللحم على كشط الجلد وترتب ظهور الظلمة على كشف الضوء، ومثال ما إذا كان الطرفان حسّيين والجامع مختلف بعضه حسّي وبعضه عقليّ قولك: رأيت شمساً، وأنت تريد إنساناً كالشمس في حسن الطلعة وهو حسّي ورفعة الشأن وهي عقلية، ومثال ما إذا كان الطرفان عقليين قوله تعالى: ﴿مَنْ بعَثنا من مرقدنا﴾[2]، فإن المستعار منه الرقاد أي النوم والمستعار له الموت والجامع عدم ظهور الفعل من النائم والميت مع إمكانه وهو بالنوم أخصّ، أو الجامع البعث الذي هو بالنوم أظهر وأشهر وأقوى لكونه مما لا شبهة فيه لأحد، والقرينة على الأول ذكر البعث، وعلى الثاني كون هذا الكلام كلام الموتى مع قوله: ﴿هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون﴾[3]، ومثال ما إذا كان أحد الطرفين حسّياً والآخر عقلياً والحسّي هو المستعار منه قوله تعالى: ﴿فاْصْدَع[4] بما تُؤْمَر﴾، فإنّ المستعار منه كسر الزجاجة وهو حسّي والمستعار له التبليغ، والجامع التأثير وهما عقليان، والمعنى: أَبِنِ الأمر إبانة لا تنمحي كما لا يلتئم صدع الزجاج، ومثال ما إذا كان أحدهما حسّياً والآخر عقلياً والحسّي هو المستعار له قوله تعالى: ﴿إنّا لمّا طغَا الماءُ حملناكم في الجارية﴾[5]، أي حملنا آباءكم وأنتم في ظهورهم في السفينة الجارية على وجه الماء، فإنّ المستعار له كثرة الماء والمستعار منه التكبّر، والجامع الاستعلاء المفرط وهما عقليان[6].

---

(١) من آية ٣٧ من سورة ياسين.

(٢) من آية ٥٢ من سورة ياسين.

(٣) من آية ٥٢ من سورة ياسين.

(٤) من آية ٩٤ من سورة الحجر.

(٥) آية ١١ من سورة الحاقة.

(٦) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٣٠٨؛ وحاشية مخلوف على الرسالة البيانية، ص ٣٠٨ ــ ٣٠٩؛ وحاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٤٩٢ ــ ٤٩٤.

وتنقسم الاستعارة كذلك باعتبار اشتهارها وعدمه إلى قسمين هما العامية وتسمّى المبتذلة، والخاصّية وتسمّى الغريبة، فالأولى هي التي يتناولها الخاص والعام كما في: رأيت أسداً، فإنها شاعت وذاعت؛ والثانية هي التي يتناولها الخاص فقط، وقد تحصل الغرابة للعامية بتصرف فيها كما في قول الشاعر[٢]:

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا ... وسالت بأعناق المطيّ الأباطح

استعار الشاعر سيلان السيول في الأباطح لسير الإبل سيراً حثيثاً في غاية السرعة المشتملة على لين وسلاسه، والشبه ظاهر عاميّ، لكنه تصرّف فيه بما أفاده اللطف والغرابة حيث أسند الفعل سالت إلى الأباطح دون المطيّ وأعناقها حتى أفاد امتلاء الأباطح من الإبل، وأدخل الأعناق في السير لأنّ السرعة والبطء في سير الإبل يظهران غالباً في الأعناق[٣].

وتدلّ الاستعارة عموماً على اتساع العرب في الكلام اقتداراً ودالة وليس ضرورة، لأنّ ألفاظ العرب أكثر من معانيهم، وليس ذلك في لغة أحد من الأمم غيرهم، فهم إنّما استعاروا مجازاً واتساعاً وتبسطاً في اللغة واسترسالاً في طرق التعبير، وعلى هذا فإنّ الاستعارة تكاد تكون[٤] البيان كلّه، وهي على كل حال من أهمّ أعمدة صناعة الكلام لأنّها تحقّق الكثير من الحسن فيه وبها يكون التوسع فيها والتوصل إلى تزيين النظم وتجميل النثر وتحقيق الأغراض التي لا تنال بالحقيقة أو التشبيه أو الكناية، وللاستعارة بمختلف أقسامها أغراض جليلة متعددة إذا تحققت ظهرت من خلالها محاسنها الجمّة، ومن هذه الأغراض:

- الإيجار وذلك بالإشارة إلى المعنى الكثير باللفظ القليل، والاستعارة في ذلك أبلغ من التشبيه ومن الحقيقة.
- تأكيد المعنى والمبالغة فيه، والاستعارة في ذلك أيضاً أبلغ من التشبيه

---

(١) قيل هو كثير عزّه، وقيل ابن الطثرية، وقيل عقبة بن كعب بن زهير بن أبي سلمى. «انظر: حاشية الانبابي على الرسالة البيانية، ص ٤٩٦».

(٢) انظر: الصبان: الرسالة البيانية، ص ٣١٠.

(٣) انظر: الرافعي: تاريخ آداب العرب ٣: ٢١٠.

ومن الحقيقة لأنّ في الاستعارة كمال الادعاء بأنّ المشبه هو نفس المشبه به أو هو فرد من أفراده، وليس الأمر كذلك في التشبيه والحقيقة.

ـ تجديد البيان وإضفاء الحسن وإثارة الخيال الجميل الذي ترى به المعنى الخفيّ بادياً جليًا والفكرة اللطيفة مجسّمة، وهذا كله من الابتكار الذي يحدث في النفوس أجمل الأثر.

ـ التصرف في المعنى بشرحه والكشف عنه وزيادة إيضاحه، وتحسينه بإبرازه في صياغة جميلة تطرب النفس ممّا قد لا تحققه الحقيقة وقد يحققه التشبيه ولكن تبقى للاستعارة مزية الإيجاز.

وهذه الأغراض «موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»[1]، والاستعارة غير المصيبة هي التي شابها أحد العيوب التي تسيء إلى النظم كالمعاظلة مثلاً، وهي عند أبي هلال[2] العسكري إدخال بعض الكلام في الشعر والنثر فيما ليس من جنسه أو فيما ليست له به علاقة[3]، وقد مثّل لها بقول الفرزدق:

تعالَ فإن عاهدتني لا تخونني
نكن مثلَ مَنْ يا ذئبُ يصطحبان

وبقول الفرزدق للوليد بن عبدالملك:

إلى ملك ما أمُّه من محارب
أبوه ولا كانت كليبُ تصاهره

---

(١) أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ٢٧٤.

(٢) انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٣) وردت لفظة المعاظلة في مدح عمر لزهير بأنّه كان لا يعاظل في الكلام، وقد كثر استعمال البلاغيين لها بعد ذلك، وهي من قولهم تعاظلت الجرادتان إذا ركبت إحداهما الأخرى، فالمعاظلة في أصل الكلام إنّما هي ركوب الشيء بعضه بعضاً، وسمّي الكلامُ به إذا لم ينضّد نَضَداً مستوياً وأركب بعضُ ألفاظه رقاب بعض وتداخلت أجزاؤه تشبيهاً بتعاظل الكلاب. «انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٦٨ ـ ١٦٩؛ وابن منظور: لسان العرب ١١: ٤٥٧».

وبقوله يمدح ابراهيم بن هشام بن إسماعيل:

وما مثله في الناس إلاّ مملّكاً
أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

وذهب قدامة بن جعفر[1] إلى أنّ المعاظلة ليست إلاّ فاحش الاستعارة وقبيحها، وهي الاستعارة التي تبعد فيها الصلة بين المستعار منه والمستعار له، وقد مثّل لها بقول أوس بن حجر:

وذاتُ هِدْمٍ عارٍ نواشِرُها
تُصْمِتُ بالماء تَوْلَباً جَدِعا[2]

وبقول الشاعر جبيهاء الأسدي يصف ضيفاً طارقاً أسرع إليه:

وما رَقَدَ الوِلْدَانُ حتى رأَيْتَهُ
على البِكْر يَمْرِيه بساقٍ وحافر[3]

فقد سمّى في الأول الصبيّ تولباً والتولب ولد الحمار، وسمّى في الثاني قدم الإنسان حافراً وهو في أصل وضعه في اللغة للبهيمة، فلم يتحقق بذلك الإيضاح الذي يؤثّر في النفس لبعد ما بين التولب والصبيّ، وما بين الحافر وقدم الإنسان. ولكن أبا هلال[4] يرى أن اعتبار ما في هذين البيتين معاظلة غلط من قدامة كبير، وأنّ تسمية القدم حافراً وتسمية الصبيّ تولباً ليست من المعاظلة التي هي عنده مداخلة كلام في كلام، وإنّما هي بُعْد في الاستعارة فحسب.

---

(١) انظر: أبو هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٦٩.

(٢) الهدم بكسر الهاء الكساء الذي ضوعفت رقاعه أو الكساء البالي من الصوف، والنواشر عصب الذراع من داخل وخارج أو العصب التي في ظاهرها. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ٥: ٢٠٩، ١٢: ٦٠٤».

(٣) البِكْر الفَتِيُّ من الإبل، يمريه من مريت الفرس إذا استخرجت أقصى ما عنده من الجري. «انظر: ابن منظور: لسان العرب ٤: ٧٩، ١٥: ٢٧٧».

(٤) انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٦٩.

وأيًا ماكان المراد بالمعاظلة فإنهّا تؤدي إلى الغموض في الاستعارة ممّا يفقدها رونقها وطلاوتها ويبعد عنها عنصر الجمال والتأثير ويدخلها في باب البعد والتعقيد، فضلاً عن عدم كمال علاقة المشابهة أحياناً كما يتضح في الصبيّ وولد الحمار وفي البهيمة والإنسان في البيتين الأخيرين، فهما لا يشتركان في أيّة صفة من الصفات المعقولة بالإضافة إلى أنّ كلاً منهما ليس من جنس الآخر وليس قريباً من جنسه.

ولقد وقعت المعاظلة في الاستعارة[1] في شعر أكثر الفحول ما عدا زهيراً فقد خلا شعره منها، ومما وجد من المعاظلة في شعرهم قول لبيد:

وشمولٍ قهوةٍ باكرتُها   في التَّباشير مع الصُّبْح الأُوَل[2]

أي في التباشير الأول مع الصبح أو فيه.

وقول ذي الرُّمة غَيْلَان بن عُقْبَة:

كأنَّ أصواتَ مِنْ إيغالهنَّ نبا   أواخِرِ المَيْسِ أصواتُ الفراريج[3]

يريد كأنّ أصوات آخر الميس أصوات الفراريج من إيغالهن.

وقول أبي حيّة النميري:

كما خُطَّ الكتاب بكفّ يوماً   يهوديٍّ يُقَارِبُ أو يزيلُ

يريد كما خُطّ الكتاب بكفّ يهوديّ يوماً يقارب أو يزيل.

---

(١) انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين، ص ١٦٩ ــ ١٧٠.

(٢) القهوة الخمر، والتباشير طرائق ضوء الصبح في الليل. «انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين، هامش ١٧٠»؛ وفي ديوانه من قصيدة يتحدث فيها عن مآثره ومواقفه ويأسى لفقد أخيه أربد:

قلّما عَرَّس حتى هِجْتُه   بالتباشير مِنَ الصُّبْح الأُوَل

عرّس أي نزل آخر الليل للاستراحة، وهجته أي أيقظته ونبّهته؛ وبالتباشير أي حين تلوح التباشير الأول من الصبح. «انظر: ديوان لبيد، ص ١٤٢».

(٣) الميس الرحل، والإيغال السير السريع. «انظر: أبا هلال العسكري: الصناعتين، هامش ١٧٠»؛ وفي ديوانه: أنقاضُ الفراريج. «انظر: ديوان ذي الرمة، ص ٧٦».

أما الاستعارة المصيبة فهي الاستعارة الحسنة التي يكون فيها التشبيه مقرراً، وكلّما زاد التشبيه خفاء زادت الاستعارة حسناً نحو قول ذي الرّمة:

أقامت بها حتى ذوى العود في الثرى
وكفّ الثريّا في ملاءته الفجر

فقد استعار للفجر ملاءة وأخرج لفظه مخرج التشبيه.

وأحسن الاستعارات ما قرب منها دون ما بعد كقوله تعالى: ﴿والصبح إذا تنفّس﴾[1]، فإنّ ظهور الأنوار من المشرق من أشعّة الشمس قليلاً قليلاً بينه وبين إخراج النفس مشابهة شديدة القرب، وبُعْدُ الاستعارة يُبْعِدُها من القلوب عند أهل الذوق كقول أبي نواس:

بحّ صوت المال ممّا منك يشكو ويصيح

وقول بشار:

وجدت رقاب الوصل أسياف هجرنا
وقدّت لرجل البين نعلين من خدّي

فصوت المال وصياح هذا الصوت وشكواه وكونه قد بحّ من ذلك في البيت الأول، ورقاب الوصل ورجل البين في البيت الثاني من أبعد الاستعارات وأقبحها وأهجنها[2].

وتتفاوت الاستعارات المصيبة الحسنة في أبلغيتها وهي الأبلغية التي يُعْنَى بها إفادة زيادة التأكيد والمبالغة في كمال التشبيه، لا زيادة في معنى الاستعارة الأبلغ لا توجد في غيرها من الاستعارات الأقلّ بلاغة.

ولقد ذهب الناس في موضوع أيّ الاستعارات أبلغ؟ مذاهب شتىّ، فمن ذاهب إلى أنّ أبلغ أنواعها التمثيلية فالمكنية، ومن ذاهب إلى أنّ المكنية وقرينتها

---

(١) آية ١٨ من سورة التكوير.

(٢) انظر: ابن حجة الحموي: خزانة الأدب، ص٤٨.

التخييلية تقعان مع التمثيلية في مقدمة الاستعارات في الأبلغية، ومن ذاهب إلى أنّ المطلقة والتخييلية أبلغ من التحقيقية، ومن ذاهب إلى أنّه قد اتُّفِقَ على أنه ليس فوق رتبة الاستعارة التجريدية في البديع رتبة، ومن ذاهب إلى أنّ الترشيحية أبلغ من المطلقة ومن المجردة وأنها الأولى والمقدمة عليهما باتفاق ثم تليها المطلقة فالمجردة[1]، ومن العجيب أننا لم نصب من هذه الاستعارة المرشحة في شعر امرىء القيس وهو الشاعر الجاهلي الفحل مثالاً واحداً على الرغم من أنّه قد اشتهر بالفطنة وحدّة الفؤاد وقوّة الفطرة وبأنّه أول من أفلح في شق صدفة الاستعارة حتى زُعِمَ أنّ أول استعارة وقعت في الكلام قوله:

وليلٍ كموج البحر أرخى سدوله
علَيّ بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لمّا تمطيّ بصلبه
وأردف أعجازاً وناء بكلكل

وعلى الرغم من أنّ شعره قد تميّز بالاستعارات المتنوعة الجميلة التي كانت فيه أكثر منها في المأثور من شعر غيره من الجاهليين وأصفى ماء وأعذب رواء[2].

□ □ □

---

(١) انظر: ابن حجة الحموي: خزانة الأدب، ص ٤٩؛ والصبان: الرسالة البيانية، ص ٢٣٤ ــ ٢٣٥، ٢٣٨؛ وطاشكبري زاده: مفتاح السعادة ٢ : ٤٥١.

(٢) انظر: الرافعي: تاريخ آداب العرب ٣ : ٢١١، ٢١٣ ــ ٢١٤.

المصادر والمراجع

(١) الاتقان في علوم القرآن، الجلال السيوطي، ط ٣ مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٥١م.

(٢) إتمام الدراية لقراء النُقاية، الجلال السيوطي، طبع بمصر على هامش مفتاح السكاكي سنة ١٣١٧هـ.

(٣) أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى آخر القرن الرابع الهجري، د/ محمدزغلول سلام، ط ٢ بدار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م.

(٤) أثر النحاة في البحث البلاغي، د/ عبدالقادر حسين، طبع بمصر سنة ١٩٧٠م.

(٥) أساس البلاغة، الزمخشري، طبع دار المعرفة ببيروت سنة ١٩٧٩م.

(٦) أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني، ط ٦ بمصر سنة ١٩٥٩م.

(٧) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، العزّبن عبدالسلام، المطبعة العامرة سنة ١٣١٣هـ.

(٨) الأطول على التلخيص، عصام الدين الاسفرايني، ط القسطنطينية سنة ١٢٨٤هـ.

(٩) الإعجاز في نظم القرآن، د/ محمود السيد شيخون، ط مصر سنة ١٩٧٨م.

(١٠) إعجاز القرآن، الباقلاني، تحقيق السيّد صقر، ط ٤ بدار المعارف بمصر سنة ١٩٥٤م، وط ٣ مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٥١م على هامش إتقان السيوطيّ.

(١١) الأعلام، الزركلي، ط ٣ ببيروت سنة ١٩٦٩م.

(١٢) الأغاني، الأصبهاني، تحقيق عبدالله العلايلي وزميله، ط ٣ بدار الثقافة ببيروت سنة ١٩٦٢م.

(١٣) اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، ادوار فنديك، ط مصر سنة ١٨٩٦م.

(١٤) ألفية ابن مالك، ط ٢ بدار الكتب المصرية سنة ١٩٣٠م.

(١٥) الإيضاح في علوم البلاغة، الجلال القزويني، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي، ط ٤

ببيروت سنة ١٩٧٥م، وتحقيق لجنة من الأزهر بإشراف محمد محي الدين عبدالحميد ط القاهرة بدون تاريخ.
(١٦) الإيمان، ابن تيمية، تحقيق د/ محمد خليل هراس، ط القاهرة بدون تاريخ.
(١٧) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٤٨هـ.
(١٨) البديع، ابن المعتز، تحقيق كراتشكوفسكي، مطبوعات دار الحكمة بدمشق بدون تاريخ.
(١٩) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الجلال السيوطي، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، ط عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٦٤م.
(٢٠) البلاغة تطور وتاريخ، د/ شوقي صنيف، ط ٢ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٥م.
(٢١) البلاغة والنقد بين التاريخ والفن، د/ مصطفى الصاوي الجويني، ط مصر سنة ١٩٧٥م.
(٢٢) البلاغة الواضحة، على الجارم ومصطفى أمين، ط ١٠ بالقاهرة سنة ١٩٥١م.
(٢٣) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، ط ٢ مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٩٦٠م.
(٢٤) البيان العربي، د/ بدوي طبانة، ط ٤ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٨م.
(٢٥) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحقيق السيد صقر، ط عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٥٤م.
(٢٦) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، مطبعة الأخبار بمصر سنة ١٩١١م.
(٢٧) تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، ط دار الهلال بالقاهرة سنة ١٩١٤م.
(٢٨) تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح، عبدالمتعال الصعيدي، مطبعة الاعتماد بالقاهرة سنة ١٩٤٣م.
(٢٩) تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها، أحمد مصطفى المراغي، ط مصر سنة ١٩٥٠م.
(٣٠) تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، يوسف بن سليمان الشنتمري، ط بولاق على هامش كتاب سيبويه سنة ١٣١٦هـ.
(٣١) التركيب اللغوي للأدب، د/ لطفي عبدالبديع، ط مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٠م.
(٣٢) التعريف بالقرآن والحديث، محمد الزفزاف، ط ٢، بمكتبة الفلاح بالكويت سنة ١٩٧٩م.
(٣٣) تفسير الجلالين، الجلال السيوطي، والجلال المحلي، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٦٦م.

(٣٤) التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه، ابن حزم، تحقيق د/ إحسان عباس، ط بيروت سنة ١٩٥٩م.
(٣٥) التلخيص، الجلال القزويني، ط مصر سنة ١٣٣٠هـ.
(٣٦) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، تحقيق مكيّ السيّد جاسم، مطبعة المعارف ببغداد سنة ١٩٥٥م.
(٣٧) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د/ مصطفى جواد ود/ جميل سعيد، ط المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٥٦م.
(٣٨) جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، أبو زيد القرشي، تحقيق علي محمد البجاوي، ط مصر سنة ١٩٦٧م.
(٣٩) حاشية الانبابي على رسالة الصبّان البيانية، ط بولاق سنة ١٣١٥هـ.
(٤٠) حاشية الحفيد على شرح العصام على السمرقندية في علم البيان، ط المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ.
(٤١) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، ط مصر سنة ١٩٤٠م.
(٤٢) حاشية الدسوقي على مختصر السعد التفتازاني، ط ٢ ضمن شروح التلخيص بمصر سنة ١٣٤٢هـ.
(٤٣) حاشية السيد الشريف على شرح السعد التفتازاني المطول على تلخيص القزويني لمفتاح السكاكي، ط القسطنطينية سنة ١٣٣٠هـ.
(٤٤) حاشية الصبّان على شرح الأشموني، ط عيسى البابي الحلبي بمصر بدون تاريخ.
(٤٥) حاشية الصبّان على شرح العصام على السمرقندية في علم البيان، ط المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ.
(٤٦) حاشية العدوي على شرح شذور الذهب لابن هشام، ط عيسى البابي الحلبي بمصر بدون تاريخ.
(٤٧) حاشية محمد الأمير على شرح شذور الذهب لابن هشام، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٤٠م.
(٤٨) حاشية مخلوف على رسالة الصبّان البيانية، ط المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٨٥هـ.
(٤٩) ابن حنبل، محمد أبو زهرة، نشر دار الفكر العربي بمصر بدون تاريخ.
(٥٠) أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، محمد أبو زهرة، نشر دار الفكر العربي بمصر ط ٢ سنة ١٩٤٧م.
(٥١) الحيوان، الجاحظ، تحقيق عبدالسلام هارون، ط ٢ مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٦٥م.
(٥٢) خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، ط مصر سنة ١٣٠٤هـ.

(٥٣) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٥٢م.
(٥٤) دراسات في العربية وتاريخها، محمد الخضر حسين، ط ٢ بدمشق سنة ١٩٦٠م.
(٥٥) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد سيد جاد الحق، مطبعة المدني بمصر بدون تاريخ.
(٥٦) الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع، أحمد الأمين الشنقيطي، ط مصر سنة ١٣٢٨هـ.
(٥٧) دفاع عن البلاغة، أحمد حسن الزيات، ط ٢ بمصر سنة ١٩٦٧م.
(٥٨) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا، ط ٢ بمطبعة المنار بمصر سنة ١٣٣١هـ.
(٥٩) ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، ط ٤ دار المعارف بمصر سنة ١٩٥١م.
(٦٠) ديوان جرير، (رواية وشرح) محمد بن حبيب، تحقيق د/ نعمان محمد أمين طه، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١م.
(٦١) ديوان ذي الرّمة، تحقيق مكارتني، ط كامبردج سنة ١٩١٩م.
(٦٢) ديوان رؤبة بن العجاج، تحقيق وليم بن الورد البيروسي، ط ليبزج سنة ١٩٠٣م.
(٦٣) ديوان زهير بن أبي سلمى، ط بيروت سنة ١٩٦٨م.
(٦٤) ديوان المتنبي بشرح العكبري، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٧١م.
(٦٥) ديوان عمر بن أبي ربيعة، تحقيق د/ فوزي عطوي، نشر دار صعب ببيروت سنة ١٩٨٠م.
(٦٦) ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، نشر المكتب الإسلامي بدمشق سنة ١٩٦٤م.
(٦٧) ديوان الفرزدق، تحقيق عبدالله اسماعيل الصاوي، مطبعة الصاوي بمصر سنة ١٩٣٦م.
(٦٨) ديوان كثير عزّه، (جمع وشرح) الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٧١م.
(٦٩) ديوان لبيد، ط دار صادر ببيروت بدون تاريخ.
(٧٠) ديوان النابغة الذبياني، ط المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت بدون تاريخ.
(٧١) رسائل البلغاء، محمد كرد علي، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩١٣م.
(٧٢) الرسالة البيانية، الصبّان، ط المطبعة الوهبية بمصر سنة ١٢٨٥هـ.
(٧٣) الرسالة العذراء في موازين البلاغة وأدوات الكتابة، أبو اليسر ابراهيم بن محمد بن

المدبر، ط مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩١٣م ضمن رسائل البلغاء لمحمد كرد علي.
(٧٤) الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى، ابن تيمية، تحقيق محمد عبدالرزاق حمزة، ط ٥ بالاسكندرية مع رسالة الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية بتحقيقه أيضاً.
(٧٥) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، القاهرة سنة ١٣٥١هـ.
(٧٦) شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط ١٠ بمصر سنة ١٩٦٥م.
(٧٧) شرح عصام الدين الاسفراييني على السمرقندية في علم البيان، ط المطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ.
(٧٨) شرح عقود الجمان في علمي المعاني والبيان، الجلال السيوطي، ط عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٢٩م.
(٧٩) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط ٧ بمصر سنة ١٩٥٣م.
(٨٠) شرح النقائض، معمر بن المثنى، ط ليدن سنة ١٩٠٥م.
(٨١) شروح التلخيص، ط ٢ بمصر سنة ١٣٤٢هـ.
(٨٢) الشعر والشعراء، ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٦م.
(٨٣) الصاحبي، ابن فارس، تحقيق السيد صقر، ط عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٧٧م.
(٨٤) الصبغ البديعي في اللغة العربية، د/ أحمد ابراهيم موسى، ط دار الكاتب العربي بالقاهرة سنة ١٩٦٩م.
(٨٥) الصناعين: الكتابة والشعر، أبو هلال العسكري، تحقيق البجاوي وأبي الفضل، ط ٢ عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٧١م.
(٨٦) الصور البديعية بين النظرية والتطبيق، د/ حفني محمد شرف، ط مصر سنة ١٩٦٦م.
(٨٧) ضحى الإسلام، أحمد أمين، ط ٧ مكتبة النهضة المصرية.
(٨٨) ضوء على نشأة البديعيات، علي أبو زيد، مقال منشور بمجلة دارة الملك عبدالعزيز بالرياض العدد الأول للسنة السابعة.
(٨٩) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، السخاوي، مكتبة القدسي بمصر سنة ١٣٥٣هـ.

(٩٠) طبقات الأمم، القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، ط مطبعة التقدم بالقاهرة بدون تاريخ.
(٩١) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، ط مطبعة المدني بمصر بدون تاريخ.
(٩٢) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي العلوي، مطبعة المقتطف بمصر سنة ١٩١٤م.
(٩٣) ظهر الإسلام، أحمد أمين، ط ٤ مكتبة النهضة المصرية.
(٩٤) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، البهاء السبكي، ط ٢ ضمن شروح التلخيص بمصر سنة ١٣٤٢هـ.
(٩٥) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي، محمود رزق سليم، ط ٢ بالمطبعة النموذجية بالقاهرة سنة ١٩٦٢م.
(٩٦) علم البيان، د/ بدوي طبانة، ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٧م.
(٩٧) علوم البلاغة، أحمد مصطفى المراغي، ط مصر سنة ١٣٣٥هـ.
(٩٨) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، ط ٤ دار الجيل ببيروت سنة ١٩٧٢م.
(٩٩) عيار الشعر، ابن طباطبا، تحقيق د/ طه الحاجري وزميله، طبع بمصر سنة ١٩٥٦م.
(١٠٠) فتح الباري بشرح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ط مصطفى البابي الحلبي سنة ١٩٥٩م.
(١٠١) الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية، سليمان العجيلي الشهير بالجمل، ط عيسى البابي الحلبي بمصر بدون تاريخ.
(١٠٢) فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، د/ لطفي عبدالبديع، مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٩٧٦م.
(١٠٣) فنّ التشبيه، علي الجندي، ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٧م.
(١٠٤) فنّ الشعر، أرسطو، ترجمة د/ عبدالرحمن بدوي، ط مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٣م.
(١٠٥) فنّ القول، أمين الخولي، ط القاهرة سنة ١٩٤٧م.
(١٠٦) الفهرست، ابن النديم، ط المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٣٤٨هـ.
(١٠٧) الفواكه الجنوية في الملتقطات النحوية، عبدالهادي نجا الأبياري، مطبعة الوطن بمصر سنة ١٣٠٠هـ.
(١٠٨) في الميزان الجديد، د/ محمد مندور، ط ٢ بالقاهرة بدون تاريخ.
(١٠٩) في النقد الأدبي، د/ شوقي ضيف، ط ٣ دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٢م.

(١١٠) القاموس المحيط، الفيروزابادي، ط٢ مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٥٢م.
(١١١) قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، د/ محمد زكي عشماوي، دار النهضة العربية ببيروت سنة ١٩٧٩م.
(١١٢) الكامل، المبرد، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم وزميله، مطبعة نهضة مصر سنة ١٩٥٦م.
(١١٣) الكتاب، سيبويه، ط بولاق سنة ١٣١٧هـ.
(١١٤) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٧٢م.
(١١٥) الكواكب الدرّية في العلاقات المجازية، الصبّان، مخطوطة بمكتبة الأزهر برقم (١٧٢٠) زكي ٤٠٩٧٨.
(١١٦) لسان العرب، ابن منظور، ط دار صادر ببيروت بدون تاريخ.
(١١٧) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، تحقيق د/ أحمد الحوفي ود/ بدوي طبانة، مطبعة نهضة مصر بدون تاريخ.
(١١٨) مجاز القرآن، معمر بن المثنى، تحقيق محمد فؤاد سزكين، ط مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٩٥٤م.
(١١٩) المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٧١م.
(١٢٠) مختار الصحاح، الرازي، تحقيق محمود خاطر بك، المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٩٢٢م.
(١٢١) المدخل إلى النقد الأدبي الحديث، د/ محمد غنيمي هلال، ط مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٨م.
(١٢٢) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق جاد المولى والبجاوي وأبي الفضل، ط٣ عيسى البابي الحلبي بمصر بدون تاريخ.
(١٢٣) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، تحقيق محمد مصطفى أبي العلا، طبع مكتبة الجندي بمصر سنة ١٩٧١م.
(١٢٤) المصباح المنير، الفيومي، تحقيق عبدالعظيم الشناوي، ط دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٧م.
(١٢٥) المطول على التلخيص، السعد التفتازاني، ط القاهرة سنة ١٣٠٤هـ.
(١٢٦) معاهد التنصيص في شرح شواهد التلخيص، عبدالرحيم العباسي، المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٦هـ.

(١٢٧) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسن البصري، تحقيق محمد حميدالله وزميليه، ط دمشق سنة ١٩٦٤ ــ ١٩٦٥م.
(١٢٨) معجم الأدباء، ياقوت الحموي، تحقيق مرجليوت سنة ١٩٢٢م، نشر دار المأمون بمصر سنة ١٩٣٨م.
(١٢٩) معجم شواهد العربية، عبدالسلام هارون، ط الخانجي بمصر سنة ١٩٧٢م.
(١٣٠) معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، دمشق سنة ١٩٦١م.
(١٣١) معجم المطبوعات العربية والمعربة، يوسف إليان سركيس، القاهرة سنة ١٩٢٨م.
(١٣٢) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، ط مصر سنة ١٣٧٨هـ.
(١٣٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، أبو الحسن عبدالجبار الأسدآبادي، ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٦٠م.
(١٣٤) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري، تحقيق د/ مازن المبارك وزميله، ط ٥ ببيروت سنة ١٩٧٩م.
(١٣٥) مفاتيح العلوم، الخوارزمي، ط مصر سنة ١٣٤٢هـ.
(١٣٦) مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طا شكبري زاده، تحقيق كامل بكري وزميله، ط دار الكتب الحديثة بمصر بدون تاريخ.
(١٣٧) مفتاح العلوم، السكاكي، ط المطبعة الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧هـ.
(١٣٨) المقابسات، أبو حيان التوحيدي، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية بمصر سنة ١٩٢٩م.
(١٣٩) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ ــ ١٩٥٤م.
(١٤٠) المقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبدالخالق عضيمة، ط القاهرة سنة ١٣٨٢ ــ ١٣٨٨هـ.
(١٤١) المقدمة، ابن خلدون، ط دار الشعب بمصر بدون تاريخ.
(١٤٢) مقدمة لدرس لغة العرب وكيف نضع المعجم الجديد، عبدالله العلايلي، المطبعة العصرية بالقاهرة بدون تاريخ.
(١٤٣) من أسرار اللغة، د/ ابراهيم أنيس، ط ٤ مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٢م.
(١٤٤) مناهج بلاغية، د/ أحمد مطلوب، ط بيروت سنة ١٩٧٣م.
(١٤٥) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، ط بمصر سنة ١٩٦١م.
(١٤٦) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبدالعظيم الزرقاني، ط ٣ عيسى البابي الحلبي بمصر سنة ١٩٥٣م.

(١٤٧) منتهى الأرب بتحقيق شرح شذور الذهب، محمد محي الدين عبدالحميد، ط ١٠ مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٦٥م.
(١٤٨) منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين بن محمد المختار، مطبعة المدني بمصر بدون تاريخ.
(١٤٩) منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، د/ مصطفى الصاوي الجويني، ط ٢ بدار المعارف بمصر سنة ١٩٦٨م.
(١٥٠) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، الآمدي، تحقيق السيد صقر، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١م.
(١٥١) الموازنة بين الشعراء، د/ زكي مبارك، ط مصر سنة ١٣٥٥هـ.
(١٥٢) الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، المرزباني، تحقيق علي البجاوي، ط القاهرة سنة ١٩٦٥م.
(١٥٣) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم، ط دار نهضة مصر سنة ١٩٦٧م.
(١٥٤) نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، سعيد الأفغاني، ط ٢ دار الفكر ببيروت سنة ١٩٦٩م.
(١٥٥) نظرية عبدالقاهر في النظم، د/ درويش الجندي، ط مصر سنة ١٩٦٠م.
(١٥٦) النقد الأدبي الحديث، د/ محمد غنيمي هلال، ط بيروت سنة ١٩٧٣م.
(١٥٧) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، تحقيق محمد عيسى منون، المطبعة المليجية بمصر سنة ١٩٣٤م.
(١٥٨) النقد المنهجي عند العرب، د/ محمد مندور، ط ٢ دار نهضة مصر بالقاهرة.
(١٥٩) نقد النثر، قدامة بن جعفر، تحقيق د/ طه حسين وعبدالحميد العبادي، ط وزارة المعارف المصرية سنة ١٩٣٩م.
(١٦٠) نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٧٦م.
(١٦١) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز في علوم البلاغة وبيان إعجاز القرآن الشريف، الفخر الرازي، مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٧هـ.
(١٦٢) نهج البلاغة، علي بن أبي طالب، اختيار الشريف الرضي، شرح الشيخ محمد عبده، نشر دار المعرفة ببيروت بدون تاريخ.
(١٦٣) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، منشورات مكتبة المثنى ببغداد سنة ١٩٥٥م.
(١٦٤) الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي، ط ٣ عيسى البابي الحلبي بمصر بدون تاريخ.